This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

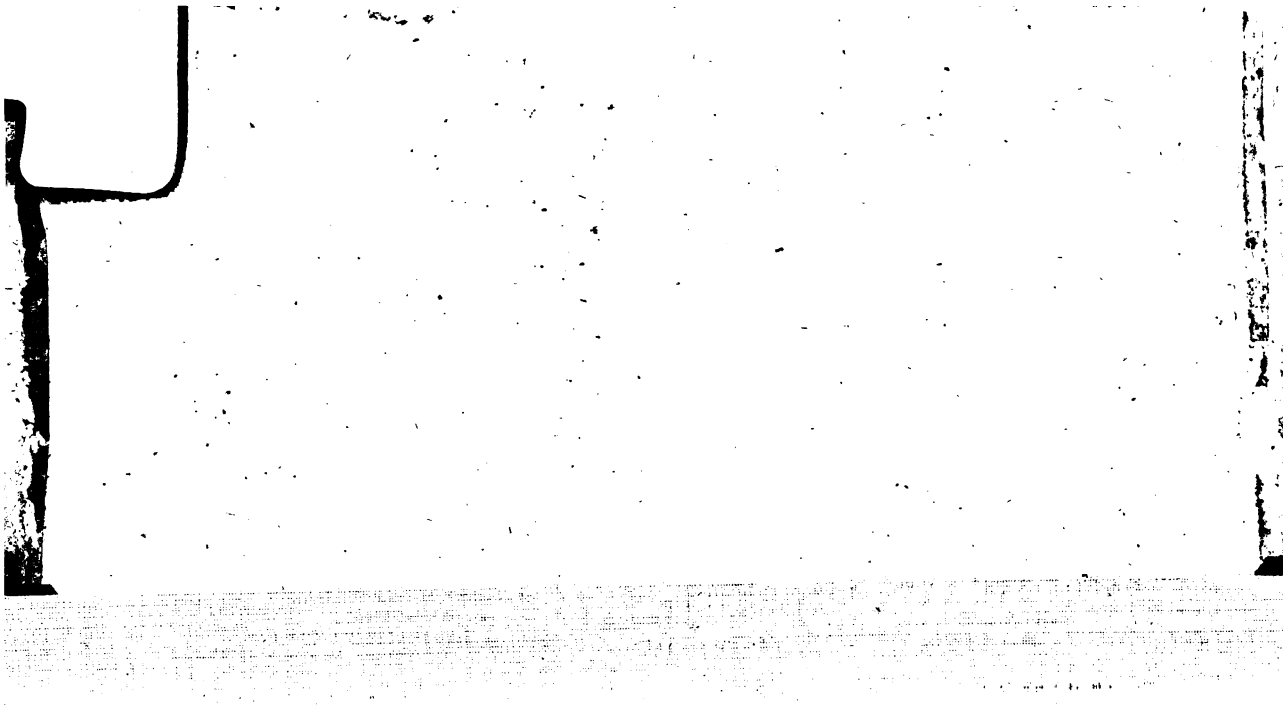
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

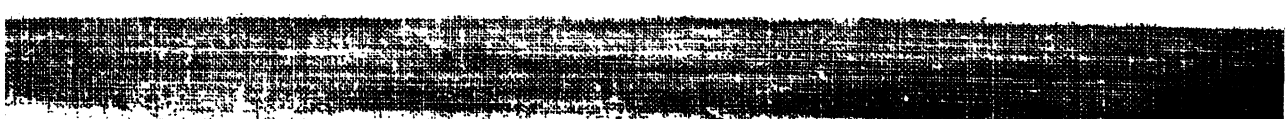
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

UC-NRLF
$B 162 184





Der

Mysticismus des Mittelalters

in seiner Entstehungsperiode

dargestellt

von

Johann Heinrich Schmid
Doctor der Philosophie und Baccalaureus der Theologie
zu Jena.

LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY
OF
CALIFORNIA

Jena,
August Schmid.
1824.

BV5075
D4

Seiner Hochwürden

dem

Herrn Geheimen Consistorialrath

Dr. Gabler

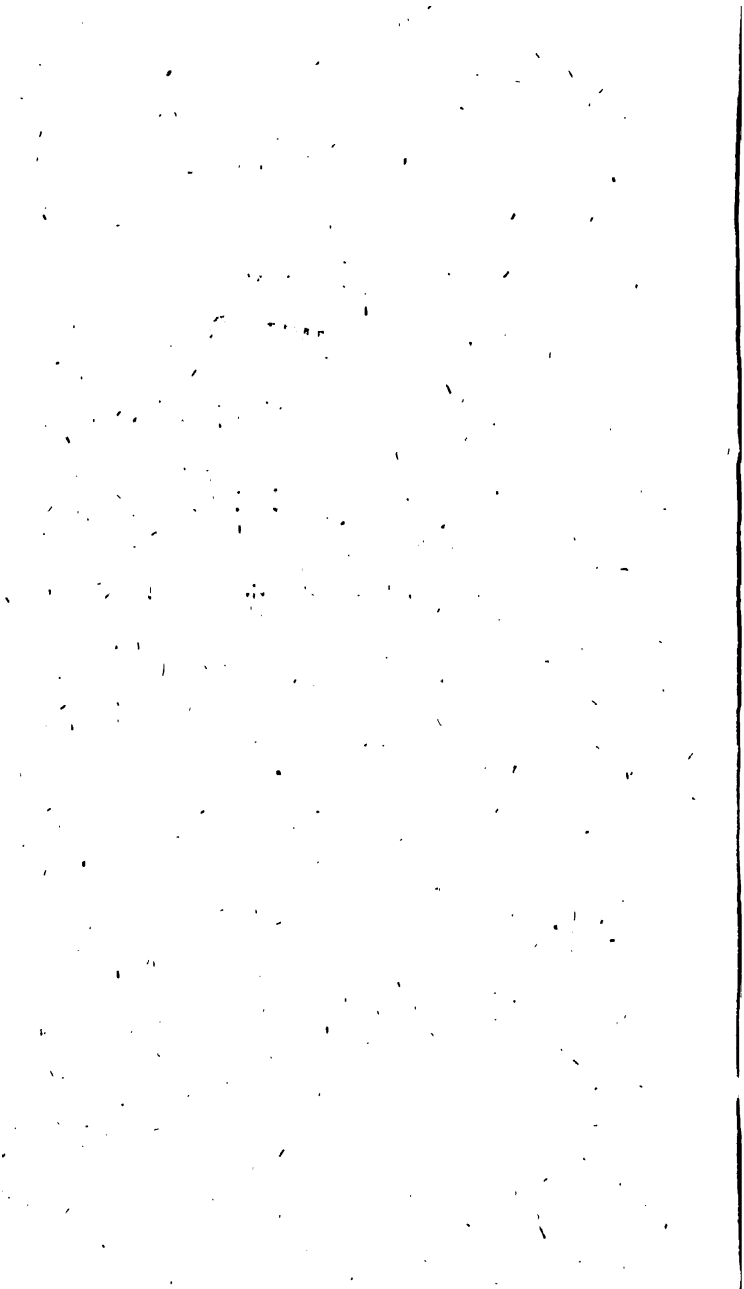
in tiefster Hochachtung und dankbarster Verehrung

gewidmet

von

dem Verfasser.

164394



Vorrede.

Die neueſten Erſcheinungen in der Theologie rechtfertigen wohl hinlänglich die Wahl dieſes Gegenſtandes zu einer beſondern Bearbeitung. Durch den Geiſt, der ſich in der neueſten Zeit eines großen Theils der Theologen bemächtigt hat, iſt auch das Bedürfniß einer genaueren geſchichtlichen Bearbeitung des Myſticismus lebhaft aufgeregt worden. Der ſo ſehr mangelhafte Arnold konnte ſchon ſeit längerer Zeit nicht mehr genügen. Und doch beſteht das, was wir ſeitdem in

der Geſchichte des Myſticismus erhalten haben, nur in Einzelnem und Unvollſtändigem. Die Verheißung Lück's, eine vollſtändige Geſchichte des Myſticismus zu liefern, blieb bis jetzt unerfüllt. Seitdem hat ſich das Gefühl des Bedürfniſſes einer ſolchen Geſchichte in mehreren ſchätzbaren Beyträgen dazu gezeigt, unter denen ich nur an die vorzüglichen von Neander, Tholuk und Engelhardt erinnern will. Einen ſolchen Beytrag wünſche auch ich in dem Werke zu liefern, das ich hiermit dem Publicum übergebe. Ich habe nehmlich diejenige Periode der Geſchichte des Myſticismus zu einer beſondern Darſtellung gewählt, in welcher er aus dem Orient in den Occident hinüberwanderte. Dieß iſt ſeine Entſtehungsperiode im Mittelalter, in ſo fern er hier eine neue Geſtalt annahm. Meine Darſtellung geht von dem erſten Anfang deſſelben bis dahin, wo er eine beſtimmtere und feſtere Geſtalt angenommen hatte, und umfaßt ei-

nen Zeitraum von ungefähr vier Jahrhunderten, nehmlich von der Mitte des 9ten Jahrhunderts bis zu der Mitte des 12ten Jahrhunderts. — Jedoch weit entfernt, mich durch diesen Beytrag den genannten Männern an die Seite stellen zu wollen, bin ich mir vielmehr recht tief der Schwächen und der Mangelhaftigkeit meines Werkes bewußt, und nur mit Mißtrauen und Bedenklichkeit wage ich es, diese erste Probe meiner Fähigkeiten einer öffentlichen Würdigung zu unterwerfen. Indessen glaube ich doch nicht ganz voreilig diese Arbeit unternommen zu haben, und wenn Liebe zur Sache und ausdauernde Anstrengung die Schwierigkeiten, die ich wohl erkannt habe, zu überwinden im Stande sind, so hoffe ich wenigstens nicht ganz fruchtlos gearbeitet zu haben. Ich habe vorzüglich gestrebt, mir 1) einen klaren und festen Begriff von dem Mysticismus überhaupt zu bilden, um von einem sichern Standpunct aus mit desto festerer Hand die

Masse, die mir vorlag, ordnen und sichten zu können. Die Resultate meines Nachdenkens darüber sind in der Einleitung ausgesprochen. Ich habe 2) die Quellen so viel als möglich genau und sorgfältig selbst studirt. Die häufig hinzugefügten Stellen aus den Quellen sollen nicht etwa bloß dem leeren Prunk der Gelehrsamkeit dienen, sondern ich glaubte damit demjenigen Theil meiner Leser einen Dienst zu erweisen, welche, ohne zu einem eigenen, mühsamen Studium der Quellen Lust und Gelegenheit zu haben, sie doch aus ihren eigenen Worten kennen zu lernen wünschten. Was ich 3) in neueren Schriften über diesen Gegenstand benutzen konnte, das habe ich benutzt; was ich dort zerstreut, unzusammenhängend und oft widersprechend fand, das habe ich zu verbinden, zu ordnen und zu vereinigen gestrebt. Ich habe nehmlich nicht allein die Lehre jedes einzelnen Mystikers oder jeder einzelnen Secte als ein in innerem Zusammenhang stehendes

Ganzes darzustellen; sondern auch die historische Verbindung und die innere Verwandtschaft derselben untereinander zu bezeichnen gesucht. Endlich 4) habe ich mich in meinem Urtheil der größten Unpartheylichkeit beflißigt. Durch Ruhe und Mäßigung, ohne Rücksicht auf irgend eine Parthey unserer heutigen Theologie, glaubte ich am sicherſten mein Ziel zu erreichen, nehmlich — die Wahrheit zu finden. — Was ich in einem dieſer Puncte, wonach ich gestrebt habe, geleiſtet habe, das bleibt dem Urtheil meiner Leſer überlaſſen. Von dieſem Urtheil darf ich wohl, als ein Neuling, ganz vorzüglich Billigkeit und Nachſicht hoffen; aber ich wünſche auch zugleich eine ſtrenge und gerechte Würdigung meiner Arbeit, und jede gütige Belehrung würde ich mit Dankbarkeit annehmen. Ein ſolches gerechtes Urtheil wünſche ich um ſo mehr, da es von der Aufnahme dieſes Werkes abhängen ſoll, ob ich es wagen darf, in der Bearbeitung der Geſchichte

Seite

4) Freunde und Nachfolger Bernhards von Clairveaux 279
5) Hugo von St. Victor 282
6) Richard von St. Victor 308

Zweyter Abschnitt. Von den ketzerischen Mystikern.

1) Von den ketzerischen Mystikern im Allgemeinen 387
2) Die Mystiker in Orleans 392
3) Mystiker zu Arras in den Niederlanden . 415
4) Mystiker in Turin 443
5) Mystiker in Goslar 448
6) Weiterer Fortgang dieser Secten unter dem gemeinschaftlichen Nahmen der Katharer 449

LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY
OF
CALIFORNIA

Einleitung.

1) Begriff des Mysticismus.

Die geschichtliche Behandlung des Mysticismus hängt so sehr von den allgemeinen Ansichten über den Begriff, das Wesen und den Werth des Mysticismus ab, daß ich es für meine Pflicht halte, in einer Einleitung meine Grundsätze darüber offen und bestimmt auszusprechen. Das höhere Interesse, welches der Mysticismus in unserer Zeit erregt, der Einfluß, welchen er auf die Theologie ausgeübt, hat sehr natürlich zu genauerer wissenschaftlicher Betrachtung dieses Gegenstandes hingedrängt. Daher in den neueren Zeiten mehrere Schriften über den Mysticismus erschienen sind [1]).

1) Eigene Bücher, welche über den Begriff und das

Allein demungeachtet sind die Fragen, was der Mysticismus eigentlich sey, welcher Werth ihm zukomme, und wie weit sich das Gebiet desselben erstrecke unentschieden geblieben, wenigstens sehr verschieden beantwortet worden.

Wesen des Mysticismus erschienen sind, sind z. B. Ewald Briefe über die alte Mystik und den neuen Mysticismus. Leipzig 1821. Dagegen: Grävell Werth der Mystik. Merseb. 1822. Borger disputatio de mysticismo. Hagae Comitum, 1820. Vater über Mysticismus und Protestantismus Königsberg 1812. besonders abgedruckt aus dem Königsberger Archiv für Philos. Theologie u. s. w. Th. 3. S. 387 fgg. Recens. in Bengel Archiv Bd. 1. St. 1. S. 64 fgg. — Einzelne Abhandlungen über den Mysticismus: in Henke Musäum für Religionswissenschaft, Bd. 1. St. 1. S. 188. Abh. über den Geist des Mysticismus. — Böhm über Schwärmerey in der Religion, in Löffler Magazin, Bd. 4. St. 2. — Lücke Idee einer Geschichte des Mysticismus, und vorher: Einleitende Rede dazu, in Stäudlin und Tzschirner Archiv für alte und neue Kirchengeschichte, Bd. 2. St. 1. S. 123 fgg. — Ueber Tradition, Mysticismus und gesunde Logik, in Kreuzer Studien. Heft 1 und 2. — Benedikt Spinoza oder über Atheism, Fatalism und Mysticism in Berliner Monatsschrift, 1808. — Die Mystik. Was ihr Name bedeutet und was sie ist. Ein

Je lebhafter der Streit über den Mysticismus angeregt wurde, je heftiger der Eifer der Partheyen sich entzündete, desto weniger wurde die Stimme der Wahrheit gehört, desto mehr würden die Begriffe verwirrt, und desto schwieriger wurde eine klare Einsicht der Sache. Dringendstes Bedürfniß ist es daher vor allem, einen sichern Weg aufzufinden, welcher aus dieser Verwirrung zu einem festen und deutlichen Begriff des Mysticismus führen könne. Sicherer und richtiger führt aber nach meiner Meinung kein Weg zum Ziel, als der psychisch-anthropologische. Es würde für die festere Bestimmung religiöser Begriffe überhaupt, und für die richtige Beurtheilung neuerer theologischer Streitigkeiten im Besondern von großer Wichtigkeit seyn, wenn man diesen anthropologischen Weg mehr einschlüge. Bey der Bestimmung des Begriffs des Mysticismus werden wir durch diesen Weg auf die letzte, innerste Quelle desselben geleitet. Der My-

Brief von Hrn. Ehrenfried, in dem Lichtboten 1806. May. S. 345. — Engelhardt diss. de Dionysio Plotinizante, Erlang. 1820 in den Vorbemerkungen. Derſ. die angeblichen Schriften des areopagitischen Dionysius, 2 Thle, Sulzbach, 1823, in der Vorrede.

sticismus muß nehmlich als eine eigenthümliche Aeußerung des menschlichen Geistes aufgefaßt werden. Der Begriff des Mysticismus muß also, mit Hülfe der psychischen Anthropologie aus der Natur des Menschen und ihren Gesetzen abgeleitet werden, weil in der menschlichen Natur die wahre Quelle desselben zu suchen ist. Wenn man also auf etymologischen [2]), historischen [3]), logischen [4]) oder irgend

---

2) Bey dieser etymologischen Erklärung von Mysticismus, mögen wir es nun von μυεω, einweihen in die Mysterien, daher μυστικος, eingeweiht in ein Geheimniß, oder bewußt eines Geheimnisses bedeutet, oder von μυω, verschließen, verbergen, ableiten, so müssen wir doch immer bey der sehr unbestimmten und weiten Bestimmung stehen bleiben, daß unter Mysticismus irgend etwas geheimes, verborgenes, dunkeles in der Religionslehre zu verstehen sey.

3) Eben so unsicher als der etymologische, ist der historische Weg, den richtigen Begriff auszumitteln. Denn dann müßten wir entweder in jener geheimen und verborgenen, nur höherer Heiligkeit offenbaren Gotteslehre, welche Dionys der Areopagite zuerst θεολογια μυστικη nannte, oder in einer gewissen höheren Religionserkenntniß, welche aus ägyptischen und griechischen Mysterien, oder aus orientalischer Weisheit, oder aus platonischer Philosophie in das Christenthum übergegangen ist, den Begriff des Mysti

einem andern Wege den Begriff des Mysticismus gesucht hat, so konnte man nur Worterklärungen finden, dagegen ein anthropologisch gefundener Begriff eine wahre Sacherklärung geben muß.

Die wahre Quelle des Mysticismus ist jener Kampf im Menschen, zwischen verständiger und idealer Ansicht der Dinge, zwischen Verstand und Gefühl, Wissen und Glauben, Begriff und Bild, Idee und Symbol, Wahrheit und Schönheit. In diesem Kampf sind hauptsächlich drey Fragen besonders zu betrachten, um aus ihnen den Begriff des Mysticismus abzuleiten. Nehmlich:

1) der Streit zwischen Verstand und Gefühl;

2) der Streit zwischen Wissen und Glau-

---

cismus suchen. Aber etwas anders ist die historische Quelle einer Sache, als die Sache selbst.

4) Auf bloß logischem Wege würde man den Begriff des Mysticismus festzustellen suchen, wenn man ihn als äußere Erscheinung in der Religionslehre aufzufassen, und in seinen Merkmalen darzustellen suchte. Damit würde man ihn aber in seinem eigenthümlichsten Charakter, nehmlich als Geistesäußerung, nicht auffassen, und dieser kann nur durch psychologisch-anthropologische Entwickelung aufgefaßt werden.

ben, oder Bestimmung der endlichen Schranken der menschlichen Vernunft im Erkennen;

3) der Streit zwischen Idee und Symbol, Sache und Bild.

Aus diesen drey besondern Streitpunkten lassen sich drey verschiedene Begriffe des Mysticismus ableiten, die aber nur mit Beschränkungen zu einem Ganzen vereint, den wahren Begriff enthalten. Nehmlich:

1) Mysticismus ist vorherrschende Gefühlsreligion.

2) Mysticismus ist Vermischung von Wissen und Glauben.

3) Mysticismus ist Verwechselung von Idee und Symbol, von Sache und Bild.

1) Blicken wir zuerst auf den Streit zwischen Verstand und Gefühl, so werden wir bald einsehen, daß hier gar kein wahrer Gegensatz da ist, und daß aller Streit darüber nur auf einem Mißverstand beruht.

Verstand ist die Kraft der Selbstbeherrschung im menschlichen Geiste. Er ist die höhere, leitende Kraft im Menschen, durch sie erhebt sich der Mensch aus dem niederen, mehr thierischen Leben des untern Gedankenlaufs, in dem Sinn, Gewohnheit und Phantasie herrschen, zu dem höhe-

ren, vernünftigen Leben des obern Gedankenlaufs. Seine Herrschaft erstreckt sich also auf gleiche Weise über das ganze Gebiet des menschlichen Geistes, in Erkenntniß, Herz (Gemüth) und Thatkraft (Willen). In der Erkenntniß erheben wir uns durch den Verstand von der bloßen Sinnesanschauung und mathematischen Anschauung, in Begriff, Urtheil und Schluß, zum reinen Denken; was wir vorher in der Erfahrung bloß als Einzelnes, als neben und nacheinander erkannten, das wird uns durch den Verstand ein Allgemeines, Ganzes. Im Herz und Gemüth greift der Verstand leitend und bestimmend in unsern Geschmack ein, indem er unser Wohlgefallen von dem Sinnlich-Angenehmen, zu dem an sich Schönen oder zu der Geistesschönheit erhebt. In der Thatkraft giebt uns der Verstand durch seine Herrschaft den Charakter, indem er durch verständige Entschließung die willkührlichen Handlungen über den thierischen Instinkt erhebt, und auf selbstgewählte, ihren Werth in sich selbst tragende Zwecke, richtet. Aber der Verstand ist an sich ganz leer und ohne eigenen Inhalt. Er enthält weder selbst Wahrheit, noch Schönheit, noch das Gute in sich, sondern er ist nichts anderes, als leitende, herrschende Kraft. Den Stoff für seine Thätigkeit, oder seinen Inhalt, schöpft er

erst unmittelbar aus der Vernunft. Was als unentwickelte Anlage, als dunkle Masse in der Vernunft liegt, das entwickelt und erhellt der Verstand. Er bringt also die Vernunft in uns zum Bewußtseyn. Dem steht aber keineswegs das Gefühl entgegen, wenn man nur ein jedes in seinem eigenen Gebiet betrachtet. Zunächst gehört das Gefühl nur dem Herzen oder Gemüth an. Wir empfinden durch das Gefühl Lust oder Unlust, nehmen also Interesse für oder wider die Gegenstände, die auf uns einwirken. In dieser Hinsicht kann das Gefühl auf gar keine Weise mit dem Verstand in Widerstreit kommen. Denn hierin ist es ganz der Herrschaft des Verstandes unterworfen. Die Beurtheilung des Werthes der Dinge, die Gefühle von Lust oder Unlust in uns erwecken, gehört dem Verstand. Unsere Gefühle müssen dem den höchsten Werth geben, was nach der Entscheidung des Verstandes den höchsten Werth hat, was also einen Werth an sich hat. Dabey wäre also das Gefühl von dem Erkennen gänzlich ausgeschlossen, so daß bey der Religionslehre das Gefühl niemals in Widerstreit mit dem Verstande gerathen könnte. Allein die größte Schwierigkeit liegt darin, daß allerdings dem Gefühl auch bey dem Erkennen eine Stimme bewilligt werden muß.

Sehr oft nehmlich ſind wir uns unmittelbar der Wahrheit einer Sache bewußt, ohne ſie durch Begriff und Beweis rechtfertigen zu können. (Dieß geſchieht durch das Gefühl.) Hier ſteht unmittelbare Wahrheit, als Gefühl, der abgeleiteten, als Begriff, entgegen. Wir müſſen aber hier noch eine zweyfache Art von Gefühl von einander unterſcheiden. Die erſte Art unterſcheidet ſich nur durch den geringern Grad der Deutlichkeit von dem Begriff. Im Leben ſind wir uns nicht immer deutlich der Gründe eines Urtheils bewußt; wir ſind unmittelbar, durch das Gefühl, von der Wahrheit überzeugt. Dieß Gefühl muß aber immer in Begriffe und Schlüſſe aufgelöſt und gerechtfertigt werden können. Dagegen bey der zweyten Art der Gefühle Begriff und Beweis gar nicht anwendbar ſind. Jedes Urtheil, das auf Begriff und Schluß beruht, ſetzt eine höhere Wahrheit voraus, von der es abgeleitet wurde. Dieſe abgeleitete, mittelbare Wahrheit muß alſo in ihrem letzten Grund auf einer unmittelbaren Wahrheit beruhen. Eine ſolche unmittelbare Thätigkeit der Urtheilskraft iſt das Gefühl. Mit Unrecht alſo ſtellt man Verſtand und Gefühl einander gegenüber, da es vielmehr Begriff und Gefühl ſind, die einander entgegenſtehen. Der Verſtand aber, als die Kraft der

Selbstbeherrschung, als die bildende, leitende Kraft im Menschen, darf nicht bloß auf die Wahrheiten des Begreifens beschränkt werden, sondern ihm muß auch die Herrschaft über das Gefühl zugetheilt werden. Wenn also Verstand und Gefühl sich als Gegensätze gegenüber gestellt werden, so legt man hier dem Verstand einen zu beschränkten Begriff unter, nach welchem ihm nur das Vermögen der Beurtheilung der Dinge nach bestimmten Begriffen zugeschrieben wird.

Das Vorherrschen des Gefühls in der Religion nennt man nun Mysticismus [5]). Damit soll also gesagt werden: der Mystiker sucht die Religion mehr unmittelbar, durch das Gefühl aufzufassen, als sie durch Begriffe und Beweise zu erkennen. Darin liegen zugleich einige Merkmale des Mysti-

5) Gewöhnlich hat man den Mysticismus nur von dieser einen Seite, als Vorherrschen des Gefühls in der Religion, aufgefaßt. Vergl. Vater Mysticismus und Protestantismus a. a. O. Ueber Gefühlsreligion und die Rechte des Gefühls in der Religion, vergl. Spalding über den Werth der Gefühle im Christenthum, der aber nur die Gefühle in Beziehung auf die Idee der Erlösung betrachtet. — Vater über Rationalism, Gefühlsreligion und Christenthum, Halle 1823.

cismus, nehmlich: 1) eine größere Wärme im Vergleich mit der Verſtandesreligion, in ſo fern man Wärme dem zuſchreibt, was unmittelbar aus der Vernunft hervorquillt, Kälte dem abgeleiteten. 2) Dunkelheit, im Gegenſatz der Klarheit und Deutlichkeit, die unſern Vorſtellungen durch Begriffe gegeben wird. Aber im Allgemeinen iſt doch dieſe Begriffsbeſtimmung von Myſticismus noch ſehr unbeſtimmt. Denn 1) iſt hier noch gar nicht beſtimmt, welche Art von Wahrheiten zu dieſen unmittelbaren gehören, die nur mit dem Gefühl aufzufaſſen ſind, welcher Grad von Gefühl alſo ein Vorherrſchen deſſelben, oder ein Ueberſchreiten ſeiner Gränzen zu nennen ſey. 2) Dann aber iſt dieſer Begriff noch viel zu weit. Gefühlsreligion, d. h. Ueberſchreiten des Gefühls über ſeine Gränzen in der Religion, iſt Schwärmerey in der Religion überhaupt, wovon der Myſticismus nur eine beſondere Gattung iſt. Näher kommen wir unſerem Ziel ſchon in der folgenden Frage,

2) wo von dem Streit zwiſchen Wiſſen und Glauben die Rede iſt, wobey die endlichen Schranken der Vernunft im Erkennen beſtimmt werden müſſen. Bey der Unterſcheidung zwiſchen Wiſſen und Glauben kommt es hauptſächlich darauf an, die Unterordnung des Wiſſens un-

ter den Glauben anzuerkennen. Diese Unterordnung muß die Grundlage seyn, auf der alle gesunde Religionslehre beruhen muß. Die Ursache davon aber liegt in der beschränkten Natur unsrer Vernunft. Vernünftige und sinnliche Natur sind nehmlich auf das engste im Menschen verknüpft. Während er seiner Vernunft nach einer höheren, geistigen Welt angehört, ist er durch seine Sinnlichkeit doch immer an die Schranken der endlichen Welt gebunden. Die Schranken der Endlichkeit sind die nothwendigen, unüberschreitbaren Gränzen, innerhalb welcher der Mensch sich bewegen kann. Also auch die menschliche Vernunft muß in ihren Aeußerungen diese Gränzen der Endlichkeit anerkennen. Sie vermag sich nicht ganz unabhängig und frey zu bewegen, sondern ist immer den Bedingungen der Sinnlichkeit unterworfen. Sie bedarf einer Erregung durch äußere, sinnliche Gegenstände, um thätig werden zu können; und nur vermittelst sinnlicher, endlicher Dinge, nie unmittelbar und ganz rein, kann sie sich im Leben äußern. Daher erstreckt sich auch das Erkennen der Vernunft nicht weiter als auf die sinnlichen, endlichen Dinge. Und dieses ist eben das Gebiet des **Wissens**. Das Wissen bezieht sich nur auf das Erkennen der Welt in Zeit und Raum. Auf die

Endlichkeit, die wir nur unter den Bedingungen von Zeit und Raum zu betrachten im Stande sind, bezieht sich eben sowohl das historische Wissen, oder die Erfahrung, als die mathematische Anschauung, und das logische Denken in Begriff, Urtheil und Schluß. Aber das Wissen trägt seinem Wesen nach die Unvollendbarkeit und den Widerspruch in sich. Indem nehmlich die Bedingungen der Anregung der Vernunft nicht in ihr selbst liegen, sondern von außen durch etwas Fremdes, durch die Sinnlichkeit gegeben werden, so ist das Wissen einer Zufälligkeit unterworfen, und daher als schlechthin unvollendbar anzusehen. Die allgemeinen Bedingungen von Raum und Zeit gehen über jede Gränze hinaus, und lassen sich darum nie als vollendet in der Erkenntniß denken. In seiner möglichst vollkommenen Gestalt, ist Wandelbarkeit, Unvollkommenheit, Beschränktheit und Widerspruch Charakter des Wissens. Die Vernunft aber verlangt nothwendig und unmittelbar Einheit, Unbedingtheit, Vollendung. Dieß Gesetz der Vernunft, das unbedingt und unmittelbar seine Ansprüche geltend macht, nöthigt uns, in dem Wissen nicht das wahre Wesen der Dinge zu erblicken, sondern, im Selbstvertrauen auf unsere Vernunft, eine Welt der Einheit und Vollkommenheit anzuer-

kennen. Dieſes Selbſtvertrauen auf die Vernunft, iſt der Glaube. Im Glauben erheben wir uns über das Wiſſen. Des Glaubens werden wir uns bewußt in Ideen. Wir erheben uns im Glauben durch die Ideen des Wahren, Guten und Schönen zu der Anerkennung der ewigen Wahrheit, im Gegenſatz der endlichen Wahrheit des Wiſſens, das uns nur Erſcheinungen zeigt *). Wir betrachten nehmlich die endlichen Schranken von Raum und Zeit, unter denen uns die Dinge im Wiſſen erſcheinen, nicht als wirklich exiſtirende Dinge, ſondern nur als Formen, die unſere ſinnliche Vernunft in ſich enthält, als Bedingungen, unter welchen allein dieſe ſinnliche Vernunft uns dieſe Dinge erkennen läßt. Dieſe Schranken der Endlichkeit ſind alſo nur Erſcheinungen und gehören nicht zum wahren Weſen der Dinge. Sie haben nur Werth für das endliche Leben, und für ſeine Zwecke. Für

*) Wiſſen und Glauben ſind zwey verſchiedene Betrachtungsweiſen einer und derſelben Sache. Dieſelben Dinge erſcheinen uns, nach dem Wiſſen, körperlich, nach dem Glauben geiſtig. So wie der Menſch ſich ſelbſt, mit dem äußern Sinn als Körper, mit dem innern Sinn als Geiſt betrachtet, ſo erſcheint uns auch die Welt, nach der ſinnlichen Vernunft als endlich, nach den Ideen als unendlich.

die ewige Wahrheit und ihre Zwecke müssen sie verworfen werden. Also indem wir das Wissen verwerfen, wird uns der Glaube; indem wir die endliche Wahrheit verneinen, erkennen wir die ewige Wahrheit an. Aber bey diesem Verneinen müssen wir auch ganz allein stehen bleiben. Denn die Schranken der Endlichkeit können wir nie überschreiten. Unsere Kenntniß von dem Unendlichen, von der Welt des Geistigen und Göttlichen, muß also ganz negativ seyn. Wir verneinen das Endliche, wir denken alle Beschränkungen der Körperwelt hinweg, und wir haben damit das Unendliche, das Göttliche. Die Verneinung der Welt ist also Gott.

Die mißverstandene Beschränkung der menschlichen Vernunft ist eine Hauptquelle des Mysticismus. Aber gerade aus diesem Mißverstand geht auch der Haupterrthum des Mysticismus, das Ueberschreiten der endlichen Schranken der menschlichen Vernunft hervor. Die Mystiker erkennen nehmlich die Beschränkung der menschlichen Vernunft, und die Unfähigkeit derselben, das Ewige und Göttliche zu begreifen, an. Aber den Glauben an das Göttliche leiten sie nicht wiederum aus der Vernunft ab, sondern sie schließen die Vernunft ganz davon aus, und stellen den Glauben außer und über die Ver-

nunft. So erhalten ſie nicht einen durch die Schranken der Vernunft bedingten Glauben, ſondern einen unmittelbaren, unbedingten Glauben. Sie bleiben nicht bey dem negativen Auffaſſen des Göttlichen ſtehen, ſondern ſie wollen poſitiv das wahre Weſen deſſelben wahrnehmen. Ihr Glaube wird daher unmittelbare Anſchauung. Hier gilt kein Geſetz der menſchlichen Natur mehr, denn ſie ſind ſchon in dem Reich des Unbedingten. Gerade die Unterdrückung der Vernunft, die nur an das Endliche feſſelt, die Erhebung über dieſelbe und die Durchbrechung ihrer beengenden Schranken, führt zu jenem höhern Standpunkt, öffnet die Seele der unmittelbaren Verbindung mit der Gottheit. Von außen alſo iſt es unmittelbare Einwirkung der Gottheit, welche die myſtiſche Anſchauung hervorbringt, von innen aber iſt es das Gefühl oder irgend ein anders höheres, übervernünftiges Vermögen im Menſchen, welches, als inneres Licht, inneres Wort, innere Stimme, oder heiliger Geiſt, dieſer Wirkung Gottes bewußt werden läßt. In der That iſt es das Gefühl, welches ſolchen Wahn in den Myſtikern erzeugt. Es iſt daher nicht unrichtig, wenn man unter Myſticismus: ein Ueberſchreiten der endlichen Schranken der Vernunft durch das Gefühl, verſtehen will.

Doch bleibt auch hiebey noch manche nähere Bestimmung übrig, die sich leicht hinzufügen lassen wird, wenn wir den Mysticismus noch in einer dritten Rücksicht, im Verhältniß zu der Ahnung betrachtet haben. In diesem Verhältniß erscheint er bey dem Streit

3) zwischen Idee und Symbol, Sache und Bild. Bey der Unterordnung des Wissens unter den Glauben bleibt für die vollständige Befriedigung des Menschen noch eine bedeutende Lücke übrig. In so fern nehmlich der Glaube bloß negativ ist, und aus unaussprechbaren, unbegreiflichen Ideen besteht, muß er todt und ohne Verbindung mit dem Leben bleiben. Ins Leben kann der Glaube nur treten, wenn wir seine Ideen in der Welt wieder zu finden, sie auszusprechen und andern mitzutheilen im Stande sind. Und dieß geschieht durch eine eigene Ueberzeugungsweise, die Ahnung, d. h. die ästhetische Betrachtungsweise der Welt. Das Organ der Ahnung ist das Gefühl. Das Gesetz, dem sie unterworfen ist, ist nicht die Wahrheit, sondern die Schönheit. Den Ideen der ewigen Wahrheit ordnet das Gefühl als unbegreiflichen und unaussprechbaren Gesetzen, die endlichen Erscheinungen unter. In der Schönheit und Größe der Natur, wie in den Freuden und

Stürmen des Lebens, erblicken wir ahnend die Güte und Allmacht Gottes; der heiligen Weltregierung der ewigen Liebe fühlen wir uns in allen Verhältnissen des Lebens unterworfen. So wie wir aber auf diese Weise in der Natur und in dem Menschenleben die Ideen, die an sich unaussprechbar sind, dargestellt und ausgesprochen erblicken, so können auch von uns selbst, vermittelst des Gefühls, diese unendlichen Ideen durch Bilder, die von dem Endlichen entlehnt sind, dargestellt und ausgesprochen werden. Alles Aussprechen der unendlichen Ideen, welches das Verneinen der endlichen Schranken überschreitet, wird dadurch sogleich Bild, oder Symbol. (Nur so aber ist ein Mittheilen der religiösen Ideen, ein gemeinschaftliches, öffentliches religiöses Leben möglich. Gemeinschaftliche, geheiligte Symbole bilden die religiöse Gemeinschaft.) Bey dem Aussprechen der religiösen Ideen kommt es also immer darauf an, den Unterschied zwischen Idee und Symbol, Sache und Bild, Wahrheit und Schönheit festzuhalten. Und hier muß die negative Thätigkeit des Verstandes wieder eintreten. Durch ihn, indem er alles beschränkte aus dem Gebiete des Glaubens entfernt, muß das Bewußtseyn in uns immer wach erhalten werden, daß es nicht die ewige Wahrheit selbst ist,

die wir in der Natur ahnen oder in Gefühlen aussprechen, sondern nur Bilder, Symbole derselben. Nicht Gott selbst erblicken wir in der Welt, sondern nur Zeichen seiner Wirksamkeit (sein Bild). Die Welt ist ein Symbol der ewigen Liebe.

Diese Verwechselung zwischen Idee und Symbol, oder Sache und Bild findet nun aber im Mysticismus statt. Und darin liegt ein doppelter Irrthum. Denn 1) wird das religiöse Gefühl hier nicht nach der Idee der Schönheit beurtheilt, und der ästhetischen Beurtheilung unterworfen, sondern ganz der Subjektivität der Empfindung des Angenehmen und Unangenehmen, und den willkührlichen Spielen der Phantasie. Daher kommt es, daß der Mysticismus für Geschmack und schöne Kunst gar keinen Werth hat, sondern nur zu Verunstaltungen der Werke der schönen Kunst dient. 2) Was bloß Bild des Göttlichen ist, das wird von den Mystikern für das Göttliche selbst gehalten. Doch diese Verwechselung hat der Mysticismus auch mit dem Scholasticismus oder der Begriffsreligion gemein. Es muß also noch bestimmter hinzugefügt werden, daß im Mysticismus nicht wie bey dieser, der Verstand, sondern das Gefühl diese Verwechselung verursacht. Während nehmlich der Scholasticismus das religiöse Symbol in Begriffe aufzulösen und zu er-

klären sucht, hält der Mysticismus das Bild des Göttlichen, das ihm das religiöse Gefühl vorhält, für unmittelbare höhere Anschauung der Gottheit selbst. (Dabey aber kann er es dennoch nicht vermeiden, daß er häufig die angeschauten Gegenstände den Gesetzen des Verstandes zu unterwerfen, und in Begriffe aufzulösen strebt.) Man kann also den Mystikern darin wohl Recht geben, daß die Religion nur im Gefühl und durch Gefühl leben und sich äußern könne; aber dagegen müssen sie auch wieder zugeben, daß der Verstand wachend und richtend darüber stehe, Bild von Sache scheidend, das Endliche vom Unendlichen trennend, und die Grundwahrheit festhaltend, daß die Idee an sich immer negativ, nur das Bild davon positiv seyn könne.

Als Resultat der bisherigen Untersuchungen ergiebt sich eine dreyfache Thatsache für den Mysticismus:

1) Mysticismus ist vorherrschende Gefühlsreligion.

2) Mysticismus ist Vermengung des Wissens und Glaubens, des Endlichen und des Unendlichen.

3) Mysticismus ist Verwechselung von Idee und Symbol.

Aus diesen Thatsachen ergiebt sich nun, daß aller Mysticismus von dem Gefühl ausgeht, das seine Gränzen überschreitet, und das menschliche Denken und Thun beherrscht. Das durchgehende, bestehende Ziel des Mysticismus ist aber, wie sich ebenfalls hieraus ergiebt, Ueberschreiten der endlichen Schranken der Vernunft vermittelst des Gefühls. Das allgemeine Streben in der Religion ist: Gemeinschaft mit Gott. Aber der Mystiker vergißt die unüberschreitbare Gränze zwischen Endlichem und Unendlichem. Er begnügt sich daher nicht mit der mittelbaren Gemeinschaft mit Gott, welche die Vernunft ihm darbietet, sondern indem er die Vernunft verschmäht, strebt er nach einer unmittelbaren Vereinigung mit Gott. Aus diesem Ziel des Mysticismus fließt sehr natürlich, fast nothwendig, das Mittel dazu, das den Mysticismus sehr wesentlich charakterisirt, nehmlich Passivität und Gegenstreben gegen die Natur. Wenn der Mystiker über seine Vernunft hinausstrebt, so kann es nicht die Vernunft selbst seyn, die ihn über dieselbe erheben kann, sondern dieß muß durch eine fremde Kraft geschehen. Diese Kraft kann ferner weder in der sinnlichen Natur des Menschen selbst, noch in der äußeren Natur liegen; denn eben diese

iſt es, die durch ihre nothwendigen Naturgeſetze, durch die beengenden Schranken, welche ſie der Vernunft anlegt, das Erheben derſelben zu der unmittelbaren Vereinigung mit dem Unendlichen hindert. Alſo nicht die eigene Kraft, ſondern eine fremde, über Natur und Vernunft erhabne Kraft kann allein zu dem Ziel der Myſtiker führen. Und als eine ſolche denken ſie ſich die göttliche Kraft, die auf ſie einwirkt. Da aber die eigene Kraft, oder die eigene Natur, dieſem Erheben über ſie ſelbſt nicht allein nicht förderlich, ſondern vielmehr hinderlich ſeyn muß, indem ſie immer ihre Selbſtſtändigkeit geltend zu machen und daher der Einwirkung einer fremden Kraft entgegenzuſtreben ſuchen muß, ſo entſteht ſehr natürlich bey den Myſtikern das Beſtreben, die Selbſtthätigkeit der eigenen Vernunft, der eigenen Natur, mit einem Wort der eigenen Perſonen zu bekämpfen und zu unterdrükken, und ſich von der Verbindung mit der äußern Natur immer mehr loszureißen. Denn ſo nur werden ſie der fremden Kraft Raum und Herrſchaft in ſich gewähren. So ſtrebt der Myſtiker durch Paſſivität oder Verneinen ſeiner Perſon und durch Gegenſtreben gegen die Natur, ſeine endlichen Schranken „durchbrechen“ (zum Durchbruch zu kommen, nach dem eigenthümlichen Ausdruck) und

in eine unmittelbare Vereinigung mit der Gottheit gelangen zu können.

Damit ist uns Quelle, Ziel und Mittel des Mysticismus gegeben.

1) Die Quelle, aus welcher der Mysticismus ausfließt, ist das Gefühl, welches auf die angegebene Art zu Vermischung von Wissen und Glauben, Idee und Symbol führt.

2) Das Ziel dem er zustrebt, ist unmittelbare Vereinigung mit Gott.

3) Das Mittel, durch welches er dieß Ziel zu erreichen strebt, ist Passivität und Opposition gegen die Natur.

Aus diesen Bestandtheilen läßt sich eine vollständige Begriffsbestimmung des Mysticismus ableiten. Mysticismus ist die durch vorherrschendes Gefühl in der Religion erzeugte[7]) Meinung, daß man auf leidentlichem

---

7) Als wesentlicher Bestandtheil des Mysticismus muß es immer festgehalten werden, daß diese Meinungen durch das vorherrschende Gefühl erzeugt seyen. Denn ob man gleich häufig alle jene mystischen Lehren, von unmittelbarer Verbindung mit der Gottheit, von der Unfähigkeit des Menschen, und dessen Verdorbenheit, von passivem Hingeben und

(passivem) Wege, zu einer unmittelbaren Verbindung mit der Gottheit gelangen könne.

Nach diesem Begriff läßt sich ein Analogon des Mysticismus in allen Theilen des menschlichen Wissens denken. Halten wir nehmlich den Hauptcharakter des Mysticismus, die Passivität der menschlichen Natur, und die Haupttendenz desselben, durch diese Passivität einen unbegreiflichen, geheimen Einfluß höherer, unbekannter Kräfte auf die menschliche Natur zu erfahren, fest, denken wir uns unter diesen höheren Kräften nicht gerade immer die höchste, die Gottheit selbst, und beziehen wir diesen Einfluß nicht allein auf die geistige, sondern auch auf die körperliche Natur des Menschen, so ist Mysticismus denkbar in allen Wissenschaften, die sich auf den Menschen beziehen.

Unterdrückung der eigenen Natur u. s. w. mit kaltem Verstand auffassen, und durch Begriff und Schluß beweisen sieht, so ist hier doch kein Mysticismus, weil das Organ desselben, das vorherrschende Gefühl mangelt. Jene können nur überzeugt seyn, daß bey dem oder jenem ein solcher unmittelbarer Einfluß der Gottheit statt gefunden habe, aber sie können nie einen solchen an sich selbst erfahren.

So finden wir leicht einen Mysticismus in der Philosophie, dessen Nachweisung durchaus keiner Schwierigkeit unterworfen ist, weil er hier so genau mit dem religiösen Mysticismus zusammenhängt. Die Vermischung des Göttlichen mit dem Sinnlichen, die Verneinung der persönlichen Natur des Menschen, hat in der Geschichte der Philosophie, von dem Plato bis zu der absoluten Identität des Schelling unter verschiedenen Formen, sich fortwährend geltend zu machen gesucht.

Eben so leicht wird sich auch in der Poesie der Mysticismus finden lassen. Schon in dem religiösen Mysticismus findet die Poesie reichen Stoff zu mystischen Dichtungen. Aber im weitern Sinne verdienen auch die romantischen Ritterdichter, die empfindelnden, nervenschwachen Liebeskranken, die überspannten Naturbewunderer den Nahmen des Mysticismus; denn sie alle meinen in ihrem blinden Gefühlstaumel, in passiver Hingebung die Menschheit auf einem höheren Standpunkt darzustellen.

In der Naturwissenschaft erscheint der Mysticismus als Alchymie, die durch gewisse Zauberformeln übernatürliche Wirkungen in der Natur hervorzubringen, oder durch die Natur, übernatürliche Kräfte beherrschen zu können glaubt.

Auf ähnliche Weise hat sich in neuerer Zeit auch in die Medicin ein Mysticismus eingeschlichen. Denn der Magnetismus ist es, der durch Mysticismus sehr häufig gemißbraucht und verunstaltet wird, indem man nicht in den Gränzen der Natur stehen bleibt, sondern an die unmittelbare Einwirkung höherer, göttlicher Kräfte glaubt, weil man die natürlichen Ursachen der Wirkungen nicht zu ergründen vermag, oder wohl gar die Religion als Heilmittel gebrauchen will, so daß sich der Aberglaube religiöser Wundersucht mit der Heilkunde vermischt.

Auch in der Geschichte als Wissenschaft, oder in der Philosophie der Geschichte zeigt sich der Mysticismus als Passivität und als Gemeinschaft des Menschen mit Gott. Blicken wir nur auf die Meinungen, die wir so häufig über die Geschichte vernehmen, daß die Menschheit keineswegs fortschreite, sondern zu immer tieferem Verfall und Schwäche herabsinke, daß es einen vollkommenen Urzustand der Menschheit gegeben habe, wo sie in enger, seliger Gemeinschaft mit der Gottheit selbst gelebt habe, und dadurch im Besitz der höchsten Weisheit, Tugend und aller menschlichen Vollkommenheit gewesen sey, auf die Behauptung, daß unsere jetzige Cultur nur Bruchstücke

jener versunkenen Herrlichkeit enthalte; daß die Menschheit, durch eigenes, selbstständiges Handeln und Weiterstreben, in beständigem Abfall von jenem vollkommnen Zustand begriffen sey, und daß daher nur in passivem Zurückstreben zu diesem Urzustand der Vorzeit das Heil für die Menschheit zu suchen sey. Solche Ansichten finden wir bey den einseitigen Bewunderern der morgenländischen Vorzeit, besonders der indischen Weisheit, bey den phantastischen Verehrern des Mittelalters und den deutschthümlerischen Schwärmern mit ihren Träumen von ehemaliger Größe, Stärke und Herrlichkeit unserer germanischen Vorfahren, u. a.

So können wir auch in der Rechtswissenschaft einen Mysticismus finden. Dahin gehören die Rechtsgrundsätze, nach denen man die Begriffe von Recht, Gesetz u. s. w. nicht aus der Vernunft ableitet, und die positiven Gesetze nur als Versuche das Vernunftgesetz auf die bestehenden Verhältnisse anzuwenden betrachtet, sondern das historisch gegebene Recht für das Recht an sich hält, darin gleichsam einen durch höhere Eingebung und Leitung geheiligten Rechtszustand erblickt, und deswegen eine selbstständige, freye, philosophische Fortbildung des Rechts nicht gestatten will.

Aus einer ähnlichen Vermiſchung des Göttlichen mit dem Menſchlichen entſteht auch in der Politik ein Myſticismus, ähnlich dem in der Rechtswiſſenſchaft.

Doch ich unterlaſſe es, den Myſticismus noch weiter durch die verſchiedenen Gebiete der Wiſſenſchaft durchzuführen, indem ich ſelbſt das Unvollkommene und Unzureichende dieſer Ausführungen fühle, und nur bey der Ueberzeugung von der Wahrheit des Grundgedankens mich beruhige. Es würde, wie mir es ſcheint, eine würdige und der Wiſſenſchaft ſegenreiche Aufgabe für einen das geſammte Feld der Wiſſenſchaften hell durchſchauenden Geiſt ſeyn, dieſen, nach meiner Meinung nicht genug beachteten Gedanken auszuführen, und den Myſticismus durch alle Theile der Wiſſenſchaft durchzuführen.

---

2) Darſtellung des Myſticismus in ſeinen verſchiedenen Erſcheinungen.

Die Geſchichte zeigt uns die mannichfachſten Geſtalten des Myſticismus. Dieſe laſſen ſich, je nachdem die Eintheilungsgründe verſchieden ſind,

auf mancherley Weise in gewisse Klassen ordnen. Nach allgemeinern Eintheilungen ist der Mysticismus mehr theoretisch oder praktisch, mehr aktiv oder passiv.

1) Theoretisch ist der Mysticismus, dessen Thätigkeit mehr auf das Erkennen gerichtet ist, praktisch, der hauptsächlich im Empfinden beruht. Der theoretische Mysticismus beruht also in unmittelbarer Anschauung des göttlichen Wesens, der praktische in unmittelbarer Vereinigung mit der Gottheit. Das Erkenntnißvermögen des Mystikers ist aber die Phantasie. Durch sie gestaltet er die Bilder von den göttlichen Dingen, die er für unmittelbare Anschauung hält. Das Bewußtseyn der Vereinigung mit der Gottheit erhält dagegen der Mystiker durch das Gefühl im engern Sinn. Man wird also richtig sagen können, der theoretische Mysticismus ist derjenige, in welchem die Phantasie vorherrscht, der praktische, wo das Gefühl vorherrscht. Das Unmittelbare ist der bleibende Charakter des Mysticismus; das Verschiedene sind nur die Werkzeuge. Die erstern schauen, die zweyten fühlen unmittelbar.

2) Nach der verschiedenen Richtung die das Gefühl nehmen kann, ist der Mysticismus theils aktiv, theils passiv. Aktiv ist er, wenn das

von außen erregte Gefühl ſich nach außen richtet, und dadurch zur That wird. Dann geht der Myſticismus in Fanatismus über. Paſſiv iſt er, wenn das Gefühl ſich nach innen kehrt, ſich in das eigene Gemüth verſchließt, bloße Contemplation bleibt. Dieß iſt das eigenthümliche Gebiet des Myſticismus im ſtrengern Sinn.

3) In ſo fern der Myſticismus als religiöſe Gefühlsſtimmung zu betrachten iſt, die in Begriffe verwandelt und verſinnlicht worden ſind, und die dadurch gleichſam mit Fleiſch und Blut bekleidet und verkörpert ſind, läßt ſich aller Myſticismus unter die drey äſthetiſchen Ideen der Begeiſterung, der Aufopferung und der Andacht ordnen, welche das ganze Gebiet der religiöſen Gefühlsſtimmungen in ſich faſſen.

1) Unter der Idee der Begeiſterung, welche die freudige, hoffnungsvolle Welt-Anſicht, den Glauben an ein Reich Gottes auf Erden, und den Trieb dafür thätig zu ſeyn in ſich enthält, ſteht der Fanatismus, deſſen Thätigkeit nach außen, auf die Realiſirung der myſtiſchen Ideen gerichtet iſt, und der Chiliasmus, der die Erreichung myſtiſcher Zwecke im Großen, die Errichtung eines myſtiſchen Reiches Gottes auf Erden hofft.

2) Die Ergebung oder Aufopferung iſt

das Bewußtseyn der menschlichen Schuld und der menschlichen Schwäche, in welchem sich der Mensch unter die göttliche Allmacht und Heiligkeit beugt. Diese Idee erzeugt die mystischen Ideen von dem gänzlichen Verderben und dem völligen Unvermögen des Menschen, das Gute zu thun, von der göttlichen Gnade und Erlösung, woraus dann die Passivität des Mysticismus, der Quietismus, die pietistisch-mystische Demuth, die Verachtung der Menschenwürde u. s. w. hervorgeht.

3) Die Andacht, d. h. die Ahnung des göttlichen Geistes in der Natur und in uns, die Erhebung des Geistes zu Gott in Anbetung und Verehrung, ist das eigentliche Feld des Mysticismus, indem die Träume von unmittelbarer Vereinigung mit Gott, das Ziel des Mysticismus, nichts anderes als die Verkörperung der Idee der Andacht sind [8]).

---

8) Vorzugsweise gehört doch der Mysticismus den beyden letzteren Ideen, der Ergebung und Andacht, weil nur sie das vorherrschende Princip der Passivität zulassen. Die Begeisterung ist ihrer Natur nach mehr aktiv. Jedoch ist auch der Fanatismus, obgleich seiner Natur nach immer nach außen gerichtet, doch in dem Sinne passiv, als er nicht sich selbst, sondern ei-

Mehr im Besondern läßt sich der Mysticismus nach der verschiedenen Gestaltung einzelner Lehren in verschiedene Gattungen abtheilen.

1) Der Quell aller mystischen Spekulationen ist, die Lehre von der ursprünglichen Verbindung des Menschen mit Gott, oder von der ursprünglichen Göttlichkeit der menschlichen Natur. Unter diesen Spekulationen lassen sich hauptsächlich zwey Ansichten unterscheiden:

a) Der Dualismus, der die Entstehung aller Dinge aus einem doppelten Princip, einem guten und einem bösen, ableitet, stellt, als das Gute und das Böse, Geist und Materie (Fleisch), das Reich des Lichts und der Finsterniß, Gott und Welt oder den guten Gott und den bösen Gott, einander gegenüber. Dieser mystische Kampf zwischen den zwey feindlichen Mächten, wird durch den Emanatismus, der eng mit dem Dualismus zusammenhängt und folgerecht daraus abgeleitet werden kann, auch in die menschliche Natur übergetragen. Denn nach dem Dualismus hat der Mensch eine doppelte Natur, von denen die eine, der Geist

---

ner in ihm wirkenden göttlichen Kraft seine Thätigkeit zuschreibt.

(πνευμα) [9]) von dem höchsten Gott selbst ausgeflossen ist (emanavit) und von der Materie oder dem Körper, gefangen gehalten wird. Daraus folgt, daß der Mensch vor seiner Geburt mit Gott vollkommen eins war, oder, wie man sich ausdrücken darf, selbst Gott war, und daß er, durch „Ertödtung der Materie," seinen Kerker zu sprengen, und zu dieser ursprünglichen Einheit mit Gott zurückstreben müsse. — Dieß ist der Mysticismus der Gnostiker und zum Theil auch der Neu-Platoniker.

b) Der Pantheismus dagegen, dieß ist die andere jener Hauptansichten, sucht auf einem andern Wege die unmittelbare Verbindung des Menschen mit Gott darzustellen. Er hebt den Unterschied zwischen Gott und Welt, zwischen Geist und Materie ganz auf, und vergöttlicht so gleichsam die Natur, und mit ihr, als Theil derselben, den Menschen. Der Unterschied zwischen Gott und Welt, Endlichem und Unendlichem, wird von dem

9). Geist, πνευμα, ist nach den Theorien dieser Philosophie zu unterscheiden von Seele, ψυχη, so daß die erstere eben von göttlichem Ursprung und göttlichem Wesen ist, die andere der materiellen Welt angehört, und die Lebenskraft des Körpers bedeutet.

Pantheismus nur aus einer verschiedenen Betrachtungsweise der Dinge abgeleitet, so daß man Endliches und Unvollkommenes, d. h. die Natur erblickt, wenn man sie aus dem beschränkten Standpunkt betrachtet, den die Gesetze der menschlichen Natur und Vernunft geben, das Unendliche und Geistige aber, oder Gott selbst in allen Dingen unmittelbar anschaut, sobald man die Gränzen der Vernunft überschreitet, und aus einem höhern Standpunkt, mit geistigem Auge zu schauen gelernt hat. Von dem platonischen ἓν καὶ πᾶν, und noch weiter hinauf, bis hinab zu dem Schellingischen Identitätssystem, hat sich diese mystische Vermischung des Göttlichen und Weltlichen fortwährend erhalten.

Zu der Bestätigung solcher Spekulationen wurde von den Mystikern die kirchliche Lehre von dem ursprünglich vollkommenen Zustand des Menschen, oder von dem Ebenbild Gottes im Menschen benutzt.

2) In der Lehre von dem Fall des Menschen, sind

a) Ueber die Art, wie der Mensch dieser ursprünglichen Vollkommenheit beraubt, und der unmittelbaren Verbindung mit Gott entrissen worden sey, verschiedene Meinungen unter

den Mystikern. Bekannt sind die gnostischen Theorien ohne Zahl, von denen einige die menschliche Verdorbenheit von dem bösen Princip oder dem Satan, andere von einem untergeordneten Gott, einem Demiurg oder Aeon, andere von dem höchsten Gott selbst, endlich andere von dem Ungehorsam der ersten Menschen ableiten. Die meisten Mystiker, nur die Gnostiker und Manichäer ausgenommen, schließen sich an die kirchliche Lehre an, nach welcher durch die Sünde der ersten Menschen, wozu die List des Satans sie verlockte, die Natur aller folgenden Menschen gänzlich verdorben sey. So wurde diese Lehre, besonders in der Gestalt wie sie Augustin später ausbildete, eine feste Stütze für alle folgenden Mystiker.

b) Eben dieser kirchlich-augustinischen Lehre folgen die Mystiker auch in der Beschreibung des Zustandes des Menschen nach dem Fall. Darin stimmen fast alle Mystiker überein, daß der Mensch nicht allein seiner ursprünglichen Glückseligkeit beraubt sey, sondern daß ihm auch die Kräfte, um sie wieder zu erlangen, gänzlich fehlen. Die Mystiker behaupten also, daß der Mensch weder durch seine Vernunft, (als Erkenntnißvermögen) Gott und die göttlichen Dinge erkennen könne,

noch durch seinen Willen, was Gott und seine Pflicht ihm gebietet, vollbringen könne.

3) Aus diesem Unvermögen der menschlichen Natur folgt nothwendig, daß die Mystiker die Quelle des menschlichen Heils anderswo suchen müssen. Und diese Quelle bietet ihnen eine andere kirchliche Lehre der augustinischen Theorie, die Lehre von der göttlichen Gnade und der Erlösung durch Christum. In dieser Lehre von der Art und den Mitteln die ursprüngliche Seligkeit der Menschen wiederherzustellen bemerken wir die aller merkwürdigsten und eigenthümlichsten Gestalten des Mysticismus. Alle stimmen zwar nach dem Begriff des Mysticismus darin überein, daß man der göttlichen Gnade nur durch Verneinung und Unterdrückung der natürlichen Kräfte theilhaftig werden könne, aber sie unterscheiden sich

a) darin, daß sie entweder durch Unterdrückung der natürlichen Vernunfterkenntniß, zu einer höheren, übernatürlichen Anschauung Gottes und der religiösen Geheimnisse gelangen zu können glauben, oder durch gewisse äußere Handlungen und Uebungen die „Begierden des Fleisches" zu überwältigen, und durch freywillige Selbstpeinigungen ihr Gemüth zur Verachtung der Welt

und zu einer höheren Heiligkeit zu führen suchen. Das erstere ist die Theosophie, das andere die Asketik.

b) Eine andere Verschiedenheit der Meinungen besteht darin, daß sie entweder mehr auf negativem oder mehr positivem Wege ihr Ziel zu erreichen suchen.

1) Auf negativem Wege streben sie ihrem Ziele zu, wenn sie durch gänzliche Verneinung und Unterdrückung ihrer natürlichen Kräfte im Erkennen und Handeln, oder durch vollkommene Passivität, einen übernatürlichen Einfluß Gottes zu erfahren, und die höchste Seligkeit und Vereinigung mit Gott zu erreichen glauben. Unter diesen lassen sich nun mehrere, dem Grad nach verschiedene Gattungen unterscheiden, von denen die merkwürdigsten folgende sind:

Das Mönchthum kann in so fern als besondere Art von Mysticismus gelten, als nach seinen Grundsätzen, Verachtung der Welt, Trennung von dem Umgang mit Menschen, eine höhere Heiligkeit, und eine engere Gemeinschaft mit Gott verleiht.

Einen Grad höher steht der Quietismus, der durch Vermeidung und Unterdrückung jeder Thätigkeit und Bewegung des Geistes, sich zu

dem höchst möglichen Grade von Ruhe zu erheben sucht, in welchem er, ungestört von jedem Einfluß äußerer und „fleischlicher“ Dinge, nur auf Gott sein ganzes Gemüth richten kann. Denn in diesem Zustand glaubt er Gott selbst unmittelbar anschauen, und mit seinem Wesen vereinigt werden zu können. Zum höchsten Grad des Mysticismus in dieser Richtung erhebt sich über den Quietismus,

der Nihilismus, der in rasender, unsinniger Wuth gegen sich selbst, jedes eigene Handeln und Wollen gänzlich in sich zu vernichten, mit einem Wort seine eigne Person in den Zustand des Nichts zu verwandeln strebt. Denn auf diese Weise wähnen sie den Geist von den Fesseln der Natur zu befreyen, und zu demjenigen höchsten Grad der Vereinigung mit Gott zu gelangen, in welchem sie, des Bewußtseyns des eigenen persönlichen Daseyns beraubt, gleichsam verschlungen sind von der Gottheit (absorptio in divinitate). Nur morgenländische Phantasie konnte bis zu diesem Grad von Raserey führen [10]).

10) Tholuk Ssufismus, s. theosophia Persarum pantheïstica. Berol. 1821. Im 3ten Cap. dieses merkwürdigen Buches erzählt er, wie unter den Indern

2) Eine mehr *positive* Richtung nimmt der Mysticismus, wenn er zwar die natürlichen Kräfte des Menschen zu unterdrücken strebt, dafür aber sich höhere, übernatürliche, zuschreibt. Diese Gattung des Mysticismus zeigt sich also in den schwärmerischen Meinungen, von höherer Erkenntniß und größerer Frömmigkeit, die aus der Verbindung mit Gott hervorgehen. Der Grundgedanke bey solchen Meinungen ist immer jene mystische Entgegensetzung zwischen *Aeußerlichem* und *Innerlichem*. Diese Entgegensetzung zeigt sich

erstlich in Beziehung auf das Wissen. Hier wird durch Fleiß gesammelte Gelehrsamkeit, und durch Begriffe und Beweise begründetes Wissen als das Aeußerliche, verworfen, und ihm eine *innerliche*, durch Erfahrung unmittelbar aus dem Geist geschöpfte Anschauung, entgegengesetzt.

---

die Brahmanen und Buddheisten dem Quietismus ergeben gewesen seyen, bey den Chinesen aber sey dieser Quietismus unter der Herrschaft der Lehre des Cong-fu-tse, hauptsächlich von den Fohianern bis zum Nihilismus gesteigert worden, indem diese darauf ausgiengen, sich selbst in den Zustand des Nichts zu versetzen, um damit in das Wesen der Gottheit überzugehen.

Zweytens zeigt sich dieser Kampf zwischen Innerem und Aeßerem in der Verachtung aller äußerlich ausgesprochenen Gesetze, die sich nicht allein auf die bürgerlichen und kirchlichen Gesetze bezieht, sondern bey vielen Mystikern auch auf die moralischen übergeht. (Beghärden u. a.) Ueber alles dieses setzen sie eine innerliche fromme Gesinnung, die über alle Gesetze erhaben ist.

Nach der negativen Richtung des Mysticismus wird also alles Heil des Menschen ganz allein von der Wirksamkeit Gottes abgeleitet; nach der positiven dagegen wird dem Menschen, außer seinen natürlichen Kräften, noch ein übernatürliches, göttliches Vermögen zugeschrieben. Ihrem Wesen und Begriff nach kommen sie mit einander überein, verschieden sind sie nur ihrer Aeußerung nach. (S. oben S. 31. Note 8.)

4) Endlich giebt es noch verschiedene Formen des Mysticismus in Beziehung auf das Ziel das sie sich vorsetzen. Das gemeinschaftliche und durchgehende ist hierbey die übernatürliche Vereinigung mit Gott. Darauf beziehen sie die kirchlichen Dogmen von Gemeinschaft der Christen mit Christo, z. B. im heiligen Abendmal, von dem geistigen Umgang der Gläubigen mit Christo, von der Wirksamkeit des heiligen Geistes in den

Christen, von dem Himmelreich und der Anschauung Gottes in demselben. Von den Mystikern wird diese Verbindung mit Gott

a) entweder theoretisch verstanden, als deutlichere und unmittelbare Erkenntniß oder Anschauung Gottes und der religiösen Wahrheiten, oder praktisch als Vereinigung des menschlichen Willens mit dem göttlichen.

b) Stadweise erscheint der Mysticismus in verschiedener Gestalt, von dem mit rohen, sinnlichen Gefühl aufgefaßten, der jene Verbindung mit Gott in sinnliche Anschauung Gottes und in sinnliches Vergnügen setzt, bis hinauf zu dem reineren und vernünftigeren Mysticismus, der nur eine geistige, obgleich übernatürliche, Verbindung mit Gott annimmt.

c) Die letzte Verschiedenheit des Mysticismus besteht darin, daß er entweder als bloße Idee aufgefaßt, oder auch nur auf das eigene Gemüth bezogen wird; und dann bleibt er nur contemplativ, oder daß die Idee verkörpert und nach außen gerichtet, und in der Menschheit realisirt gedacht wird. Hierher gehört 1) der Chiliasmus, welcher die Idee vom Reiche Gottes mystisch erklärt von der Vereinigung mit Gott, oder von dem im mystischen Sinn im Leben

ausgeführten Willen Gottes, womit sich die rohere Vorstellung von dem höchsten sinnlichen Vergnügen, deren sie in diesem Reich genießen werden, zu verbinden pflegt. 2) Als Mysticismus, angewendet auf kirchliche Verfassung, muß Theokratie und Hierarchie betrachtet werden.

Noch muß von dem Unterschied, den man zwischen reinem und unreinem Mysticismus zu machen pflegt, geredet werden. Man geht bei der Feststellung dieses Unterschiedes von der Voraussetzung aus, daß nicht jeder Mysticismus auf Irrthum gegründet sey, sondern daß es auch einen vernunftgemäßen, mit der wahren Religion übereinstimmenden Mysticismus geben könne. Allein offenbar liegt dabei ein unrichtiger Begriff vom Mysticismus zu Grunde. Wir haben gesehen, daß der Mysticismus seiner Natur und seinem Begriff nach die Gränzen der Vernunft überschreitet, die höchste Autorität der Vernunft im Menschen nicht anerkennt, und derselben entgegenstrebt. Der Mysticismus ist also nicht anders denkbar, als in so fern er im Irrthum und der Vernunft zuwider ist, und darum immer unrein. Von einem reinen Mysticismus kann daher gar nicht die Rede seyn, und was man, abusive so nennen mag, das ist

nichts anderes als reine Religion, nicht Mysticismus [11]).

Damit hängt auch zugleich die Frage über den Werth des Mysticismus zusammen. Aller Werth desselben könnte nur in seiner Wahrheit, in seiner Vernunftgemäßheit bestehen. Der Mensch ist ja nur Mensch durch die Vernunft, und in so fern er ihr unterthan ist. Alle menschliche Würde beruht also nur darauf, was die Vernunft in ihm gelte, und in wie fern er ihren Gesetzen gehorche. Empören sich nun aber die Mystiker gegen die Vernunft, bestreiten sie ihre heiligen Rechte als den höchsten Richter im Menschen, halten sie sie entweder für überflüssig und unzureichend, oder sogar für hinderlich und schlecht, so muß der Mysticismus seinem Begriff und Princip nach für absolut verwerflich erklärt werden. Ein Werth kann ihm, als solchem, durchaus nicht zukommen. Nur ein relativer Werth kann also dem Mysticismus bleiben. Zwar erzeugt der My-

11) Vgl. darüber Böhm Abh. Etwas über die Behauptung, die Religion ist nothwendig Mystik, in Schuderoff Journal, Jahrg. 4. St. 1. S. 12. — Vgl. Vater Mystic. und Protest. S. 8. und Recens. in Bengels Archiv, Bnd. 1. St. 1. S. 67 u. 68.

ſticismus ſehr große Nachtheile für die Menſchheit. Jenes Unterdrücken des Verſtandes, jenes Verſenken in dunkle Gefühle und jenes bewußtloſe Phantaſieſpiel, iſt der Sache der Wahrheit und Wiſſenſchaft eben ſo nachtheilig, als der Mangel an Selbſtbewußtſeyn, die Unterdrückung der eigenen Kräfte, die Paſſivität und der Quietismus, der Sinnlichkeit Nahrung giebt, die Selbſtſucht und Gleichgültigkeit gegen das öffentliche Wohl ſtärkt, und der Wahn einer höheren Heiligkeit, Haß und Verfolgungsſucht gegen Andersdenkende weckt, der wahren Sittlichkeit aber ſchädlich iſt. Aber demungeachtet iſt der Myſticismus nicht in aller Hinſicht zu verwerfen. Vieles enthält der Myſticismus, was ihn, wenn nicht an ſich, doch in Beziehung auf gewiſſe Zeiten und Verhältniſſe, heilſam und lobenswerth macht. Dieſer relative Werth des Myſticismus muß gelten:

1) Wo der Verſtand ſo einſeitig nur Begriffe gelten läßt, daß das Gefühl ganz unterdrückt zu werden droht. Hier muß der Myſticismus den religiöſen Sinn wieder beleben, indem er die Rechte des Gefühls wieder geltend macht.

2) Wo der Verſtand, ohne auf den Grund des Glaubens gebaut zu ſeyn, nur inhaltsloſe leere Begriffe geben kann, und ſo zum Zweifel und Unglau-

ben führt, — da kann der Mysticismus die Rechte des Glaubens (wenn auch noch nicht eines reinen Glaubens) geltend machen und der Religion ihren Inhalt wieder geben.

3) Wo der Sittlichkeit die innere, tugendhafte Gesinnung fehlt, so daß sie nur in äußerer, todter Werkheiligkeit besteht; hier kann der Mysticismus die innere, fromme Gesinnung im Gegengesatz des bloß äußerlichen Gesetzes wieder beleben, und der Sittlichkeit ihren wahren Werth wieder geben.

4) Endlich kann der Mysticismus, wo todtes Formelwesen, hergebrachte Gebräuche das wahre innere religiöse Leben ertödtet haben, der Religion neue Kraft, Leben und Wärme geben.

Diese allgemeinen Grundzüge über das Wesen und den Werth des Mysticismus, können uns leiten bey der richtigen und unpartheyischen Beurtheilung der Geschichte des Mysticismus. Mag auch der Mysticismus seinem Begriff nach absolut verwerflich seyn, in der Geschichte können wir es ohne ungerecht zu seyn, nicht verkennen, daß die heilsamsten Veränderungen in dem Zustand der Religion, oft durch den Mysticismus bewirkt wurden.

3) Allgemeine Ueberſicht der Geſchichte des Myſticismus in der chriſtlichen Kirche.

Um meine Leſer auf den rechten Standpunkt zu ſtellen, halte ich es für zweckmäßig, durch eine kurze Ueberſicht der Geſchichte des Myſticismus bis auf die Stelle in der Geſchichte hinzuführen, die hier behandelt werden ſoll. Der Begriff des Myſticismus, den wir nun kennen gelernt haben, macht es uns hinlänglich erklärlich, daß durch die ganze Geſchichte der Menſchheit eine ununterbrochene Kette von Myſticismus ſich durchzieht. Die Anlage dazu liegt in der menſchlichen Natur ſelbſt. Jeder fromme Menſch ſucht ſich gewiſſe Vorſtellungen von dem Göttlichen zu machen. Aber alle poſitiven Begriffe verſchwinden, ſobald er ſie mit dem Verſtand zu prüfen und zu begründen ſucht. Er fühlt ſich zu einer Gemeinſchaft mit Gott hingezogen, und doch geſtattet ihm der Verſtand keine andere Annäherung, als die Verneinung aller endlichen Schranken. Wie natürlich, daß der ungebildete, eines höheren Verſtändniſſes durch den Glauben nicht fähige Menſch, zu dem Gefühl ſeine Zuflucht nimmt, das ihm ſeine Bilder von der Gottheit ungeſtört läßt, das ihm den Wahn

einer innigen Gemeinschaft mit Gott nicht raubt. Gerade die frommsten und edelsten Menschen haben also die stärkste Anlage zum Mysticismus; und sie werden überwältigt von seiner Gewalt, wenn sie nicht Bildung des Verstandes genug haben, um durch Wissenschaft und Charakterfestigkeit ihm zu widerstehen.

So werden wir es auch erklärlich finden können, daß gleich im Anfang der Geschichte des Christenthums, auch schon der Mysticismus sich in der christlichen Kirche festgesetzt hatte. Dennoch war die reine, ursprüngliche Lehre Christi frey von Mysticismus. Nach einer gesunden Erklärung des N. T. ist sowohl jene Verbindung der Frommen mit Gott, der Vernunft und Natur gemäß, als auch die Verbindung Christi selbst mit Gott, und der ächt christliche Begriff von Offenbarung, den Gränzen und Gesetzen der Vernunft und Natur unterworfen. Demungeachtet aber finden sich gleich in dem ersten Jahrhundert des Christenthums mystische Meinungen, von unmittelbarer Offenbarung der Lehre Christi, von der Göttlichkeit Christi, von der Inspiration der Apostel, von Wundern und daraus abgeleiteter Göttlichkeit der Lehre Christi. Eine mystisch-ascetische Moral aber bemächtigte sich in kurzer Zeit der ganzen christlichen Kirche, und

drohte die reine, ächte Christuslehre gänzlich zu ersticken. Wir müssen also die Quelle dieses Mysticismus der ersten Christen außerhalb der Lehre Christi selbst suchen. Im genauesten historischen Zusammenhang stand das Christenthum mit dem Judenthum.

Allein hier finden sich nur wenige Spuren von Mysticismus. Der ursprüngliche Mosaismus beruhte streng auf der Idee der Wahrheit. Sein Hauptgebot war „ihr sollt euch kein Bild machen von Gott." In ihm wurde zuerst die reinere Idee von einem unendlichen, ewigen, einzigen Gott ausgesprochen. Nichts anderes kann auf den Mysticismus bezogen werden, als die einfachen und kindlichen Ideen von einer übernatürlichen Verbindung Gottes mit seinem Lieblingsvolk, von der übernatürlichen Wirkung Gottes durch die Propheten und deren Weissagungen, die hauptsächlich später durch den Einfluß orientalischer Lehren, einen mystischeren Charakter annahmen, im Besondern aber die geheimnißvollen Erwartungen eines Messias, in dem sich die göttliche Kraft unmittelbar äußern werde. Erst in späteren Zeiten, als sich die Lehren der orientalischen und griechischen Philosophie mit der jüdischen Religion vermischten, trat der Mysticismus offener hervor.

Die Essener und Therapeuten sind solche orientalisch-griechische Asceten, die durch mystische Reinigung von äußern und sinnlichen Dingen, eine mehr innerliche Religion und strengere Sitten erstrebten. Diese mochten einen nicht unbedeutenden Einfluß auf die ersten Christen gehabt haben.

Orientalische und griechische Lehren aber erzeugten auch den christlichen Mysticismus.

Der Orient muß als die letzte Hauptquelle des Mysticismus betrachtet werden. In spekulativer Hinsicht erscheint er hier als Dualismus und Emanatismus. Praktisch aber tritt das Princip der Passivität so stark hervor, daß es bey den Indern, besonders den Brahminen, bis zum Nihilismus gesteigert wird, als Quietismus und Mönchsmoral aber allgemein herrschend ist. Dieß ist die Quelle der durch die ganze christliche Kirche durchgehenden Mönchsideen, die durch Aegypten und Kleinasien nach Griechenland einwanderten, und oft die christliche Lehre zu überwältigen drohten.

In Griechenland äußerte sich der Mysticismus hauptsächlich bey einigen Philosophen.

Schon früher mochten in den Mysterien, die aus Aegypten nach Griechenland verpflanzt wurden, manche mystisch-mönchische Ideen geherrscht haben. Stärker trat der griechische Mysticismus im Py-

thagoras hervor, deſſen pantheiſtiſche Spekulationen und deſſen Reinigungsmoral ganz myſtiſch waren. Aber erſt in Plato offenbarte ſich der Myſticismus der Griechen in ſeiner ganzen Stärke und Bedeutung. Er gieng hervor aus der ſehr ſcharfen Trennung zwiſchen Natur und Geiſt, der ſichtbaren, äußeren Welt und der idealen Welt. Der menſchliche Geiſt gehört der idealen Welt an; er iſt göttlich, Theil und Ausfluß der Gottheit. Der Geiſt iſt zwar in gewiſſer Abhängigkeit von der Natur und ihren Geſetzen, aber er erfüllt nur ſeine wahre Beſtimmung, in ſo fern er ſich unabhängig macht von der Natur. Alſo der platoniſche Myſticismus iſt, theils Emanatismus, Vergöttlichung des menſchlichen Geiſtes (deificatio), theils Reinigungstheorie, Abſonderung von dem Sinnlichen. Erſt ſeine ſpäteren Schüler, die Neuplatoniker, verwandelten die platoniſchen Ideen, die auf myſtiſche Weiſe von Gott herkommen, in ein inneres, göttliches Licht, oder eine unmittelbare göttliche Anſchauung. Durch ſie wurde das platoniſche Syſtem conſequenter in ein Syſtem des Myſticismus umgeſtaltet. Und dieſer Neu-Platonismus hatte den größten Einfluß auf das Chriſtenthum.

Nach dieſen zwey Hauptquellen des Myſticis-

mus nahm derselbe eine doppelte Richtung in der christlichen Kirche.

1) Der gnostische Mysticismus, größtentheils morgenländischen Ursprungs, ist hauptsächlich spekulativ. Er charakterisirt sich als Emanatismus, als Feindschaft gegen die Sinnenwelt und als Gesetzverachtung. Zu derselben Gattung gehört auch der Manichäismus, der ein consequenteres System hat, und den morgenländischen Lehren getreuer ist. Er hat auf die spätere Geschichte des christlichen Mysticismus einen größern Einfluß gehabt, als der Gnosticismus.

2) Der neu-platonische Mysticismus galt vorzüglich unter den gelehrtern und gebildeten Christen. Er hatte den größten Einfluß auf die Bildung des dogmatischen Systems des Christenthums. Er erzeugte die allegorisch-mystische Auslegung der heiligen Schrift, (deren Erfinder die Neu-Platoniker Clemens von Alexandrien und Origenes sind) und die sg. disciplinam arcani, einen Hauptstützpunkt des Mysticismus. Ferner stammen aus ihr die Dogmen von der Gottheit Christi, vom Logos, von der Dreyeinigkeit, von der göttlichen Offenbarung, und später die augustinische Lehre von der Verderbtheit der menschlichen Natur, und der Versöhnung durch Christus.

In engerer Beziehung mit dem Mysticismus, stehen die Lehren von den Engeln und ihrem Einfluß auf die Menschen, von fortwährenden göttlichen Offenbarungen, Visionen und andern übernatürlichen Verbindungen mit Gott. Von diesen Lehren kam man zu der mystischen Vereinigung mit Gott selbst. Die Neu-Platoniker dachten sich diese spekulativ, als eine unmittelbare Anschauung des Wesens Gottes, zu der sie, durch Absonderung von der äußeren Welt, durch Reinigung von allem Sinnlichen, durch übernatürliche Spekulationen und Contemplationen gelangten [12]). Zu diesem neu-platonischen Mysticismus ist ohne Zweifel auch der Mysticismus des Dionys Areopagita zu stellen [13]).

Außer diesen beyden spekulativen Richtungen des Mysticismus ist noch als praktische,

3) die ascetische Mönchsmoral bemer-

---

12) Darin zeigen sich Spuren von den drey mystischen Wegen, Reinigung, Erleuchtung, Vereinigung.

13) Vgl. Engelhardt diss. de Dionysio Plotinizante, Erlang. 1820. Desselben Uebersetzung der angeblichen Schriften des areopagitischen Dionysius, 2 Thle. Sulzbach, 1823. Baumgarten-Crusius diss. de Dionysio Areopagita, Jenae, 1823.

kenswerth. Sie galt in der ersten Zeit des Christenthums fast allgemein als Volksmoral. Sie ist größtentheils morgenländischen Ursprungs, und wurde besonders aus Aegypten und Syrien zu den Christen gebracht. Die Essener und Therapeuten theilten sie zuerst den Christen mit; und in den Wüsten Aegyptens ward das Mönchthum erzeugt, das ausdrücklich von der göttlichen Vorsehung dazu bestimmt zu seyn scheint, den Mysticismus auf die folgenden Jahrhunderte und in das Abendland fortzupflanzen.

Beförderude Umstände für das starke Umsichgreifen des Mysticismus in den ersten Jahrhunderten des Christenthums waren: der Mangel an Verstandesbildung, die sittliche Verdorbenheit, die übelfeinerte und gereizte Sinnlichkeit, der Geistes-Despotismus und der äußere Druck, das allgemeine Elend, die durch die neue, durch Wunder bestätigte christliche Religion mächtig aufgeregte Phantasie und Gefühle, die Stärke des Glaubens und des religiösen Sinnes, und das Gegenstreben gegen die einseitige Begriffstheologie, die sich der christlichen Dogmatik bemächtigt hatte.

In dem neuern Zeitraum der Geschichte des Christenthums, der von der Zerstörung des abendländisch-römischen Reichs, der Gründung der neu-

aus entstehenden neuen Staaten, und der völligen Absonderung des Abendlandes von dem Morgenlande beginnt, trat zuerst ein Stillstand in der Entwickelung der menschlichen Bildung, und somit auch des Christenthums ein. Daher ist auch von Mysticismus wenig oder gar nichts zu finden. Erst da sich allmählig neues Leben unter jenen germanischen Völkern zu regen beginnt, wurde auch der Mysticismus wieder erweckt, und gelangte nun zu einer Kraft und Wichtigkeit, wie er sie noch nie vorher gehabt hatte.

Ein starker Strom von Mysticismus geht durch das ganze Mittelalter hindurch, ja selbst bis auf unsere Zeiten fort, und hat den stärksten Einfluß auf die menschliche Bildung.

Dieser Mysticismus der mittlern Zeit läßt sich in drey Perioden abtheilen.

Erste Periode, vom Anfang des 9ten Jahrh., Johann Scotus Erigena, bis Mitte des 12ten Jahrh., Bernhard von Clairveaux und seine Freunde. Diese Periode zeigt uns den pantheistischen Mysticismus des Joh. Scotus Erigena, der noch mit Scholasticismus vermischt ist, bis zu dem ersten offenen Angriff des Mysticismus gegen den Scholasticismus durch Bernhard von Clairveaux und seine Anhänger. Ferner außerhalb der

Kirche bemerken wir die ersten schwachen und verborgenen Bestrebungen einiger mystischer Secten gegen die päpstliche Hierarchie, bis zu dem Punkte, wo sie, als Katharer, als offene Secte dastehen.

Zweyte Periode. Von der Mitte des 12ten Jahrh., dem Anfang der Albigenser und Waldenser bis Mitte des 14ten Jahrh., die Unterdrückung der fanatischen Franziskanersecten. Der Charakter dieser Periode ist: bestimmteres Auftreten ganzer Gemeinden und Gegenden gegen die katholische Kirche (Albigenser und Waldenser), dabey aber auch häufig wilder Fanatismus und schwärmerische Sectenwuth (Fratricellen, Spiritualen, Begharden u. s. w.). Dieß ist zugleich das Zeitalter der Wunder, Visionen, Offenbarungen, Weissagungen u. s. w.

Dritte Periode. Von der Mitte des 14ten Jahrh., Joh. Tauler, bis Anfang der Reformation. Als Eigenthümlichkeit bemerken wir in dieser Periode, zwar gemäßigtere, aber auch planmäßigere und ernstlichere Versuche des Mysticismus gegen den Scholasticismus und die katholische Kirche. Die deutsche, d. i. mystische Theologie erhebt sich mit neuer Kraft gegen die romanische, d. i. scholastische, und ist jetzt glücklicher in ihrem Kampf. Der Mysticismus ist jetzt biblisch, praktisch, und

voll Streben nach Wahrheit. So war es auch möglich, daß der Mysticismus der Reformation vorarbeitete, und sich mit ihr verband.

Die nachfolgende Abhandlung wird sich nur auf die erste Periode beschränken. Den neuen Mysticismus in seiner Quelle zu beobachten, seine Eigenthümlichkeit und seine Ursachen kennen zu lernen, soll die Aufgabe dieser Schrift seyn.

Erſter Abſchnitt.

Von dem Myſticismus innerhalb der Kirche.

A. Von dem Myſticismus in dem allgemeinen Zuſtand der Religion.

Nach der Verpflanzung des Chriſtenthums in die neuen Staaten, welche durch germaniſche Völker, nach der Zertrümmerung des weſtrömiſchen Reichs, im Abendland gegründet worden waren, trat in der erſten Zeit ein Stillſtand in der Entwickelung aller menſchlichen, und damit zugleich der religiöſen Bildung ein. Die Urſache davon lag weder in dem Chriſtenthum an ſich, oder in ſeiner damaligen Geſtalt, noch in den Völkern, zu denen das Chriſtenthum gekommen war. Das Chriſtenthum an ſich, oder in ſeiner Reinheit,

muß schon darum von dieser Wirkung frey gesprochen werden, weil es in jener Zeit gar nicht gefunden wurde. Aber auch diejenige Gestalt des Christenthums, die damals an seine Stelle getreten war, enthielt bey allen Unvollkommenheiten, doch eine Menge Bestandtheile in sich, die es fähig machten, die Bildung von Völkern auf dieser Bildungsstufe zu fördern und zu veredeln; wie es einige Jahrhunderte später, fast noch in derselben Gestalt, bewährt hat. Die Völker aber, obgleich noch roh und wild, waren doch von kräftiger, empfänglicher Natur, jeder Bildung fähig, und auch nicht so ganz von aller Bildung entblößt, wie man häufig einseitig annimmt. Die Ursache dieser Stockung war vielmehr die, daß das Christenthum als eine durchaus fremde Erscheinung zu den Germanen kam. Das Christenthum wurde gleichsam als ein veredelndes Pfropfreis auf den Stamm germanischer Volkseigenthümlichkeit gepfropft. Christenthum und germanische Eigenthümlichkeit mußten also erst in einander verwachsen, sie mußten sich einander assimiliren, ehe etwas Neues hervorwachsen konnte. Das Christenthum, das unter den Juden entstanden, unter den Römern und Griechen entwickelt, den Sitten und der Denkungsart der Germanen durchaus nicht angemessen war, war durch List oder Gewalt ihnen von Rom aus aufgedrungen. Der kaum begonnene Entwickelungsgang ihrer

Bildung war dadurch in seinem ersten Keimen unterbrochen, und die nothwendige Folge davon war eine Stockung aller Geistesthätigkeit, eine dichte, geistige Finsterniß. Vergebens suchten einzelne Männer, Fürsten oder Gelehrte[1]), einiges Licht zu verbreiten, es gelang ihnen nur wenig, denn die Hierarchie Roms hielt den Geist gefesselt, und so blieb die Unwissenheit der Geistlichen, die Rohheit der Völker, bei welcher an eine reinere Erkenntniß und eine kräftigere Wirksamkeit der Religion auf die Gemüther der Menschen nicht zu denken war. Wo der Geist nicht lebt und wirkt, da treten auch die Begriffe und Meinungen nicht bestimmt hervor, da treten sie einander nicht gegenüber, es ist nirgends Streit, die Einheit des Glaubens, von manchen als das Ziel der Kirche gepriesen, ist erreicht durch Geistestod. Daher war der Anfang dieses Zeitraums gänzlich frey von allen dogmatischen Streitigkeiten. Seit den monophysitischen und

1) Die Versuche Karls des Großen und einiger seiner Nachfolger, einige Bildung in seinem Reich zu verbreiten sind bekannt, aber auch, wie wenig Bleibendes dadurch gewirkt wurde. Einzelne Gelehrte, wie Beda der Ehrwürdige, Alcuin, Paul Warnefried, Joh. Scotus, u. A. waren nicht im Stande, die Finsterniß zu zerstreuen.

monotholetischen Streitigkeiten und dem Bilderstreit, finden wir außer den Streitigkeiten des Paschasius Radbert über die Transsubstantiation und Gottschalks über die Prädestination, im Abendland bis zum Anfang des eilften Jahrhunderts nicht eine einzige bedeutende Streitigkeit oder Ketzerey. Und daher kommt es auch, daß sich bis dahin der Mysticismus noch nirgends gegen die Kirche erheben konnte, sondern daß er durch die Gewalt der Hierarchie, durch die Autorität des Kirchenglaubens und durch den Mangel an Geistesbildung überhaupt, immer innerhalb der Schranken der Kirche fest gehalten wurde. Aber damit war der Mysticismus keineswegs ganz unterdrückt und vernichtet. Denn gerade Finsterniß und Despotismus sind es, die den Mysticismus am kräftigsten nähren und stärken. Da man in deutlichen Begriffen die Religion nicht aufzufassen im Stande war, so suchte man das Wesen derselben wenigstens in dunklen Gefühlen. Auf keine andere Weise konnte daher die Religion ihre Wirksamkeit äußern, als durch Gefühle. Und so ist es natürlich, daß der ganze Zustand der Religion jener Zeit in der katholischen Kirche einen mystischen Anstrich hatte. Dieser mystische Charakter, den der ganze religiöse Zustand jener Zeit an sich trägt, zeigt sich

1) In dem sinnlichen Glanz und der Pracht des äußeren Gottesdienstes. Schon seitdem die christliche Kirche die herrschende im römischen Reich geworden war, hatte sich dieser Glanz und diese Pracht außerordentlich vermehrt. Er war besonders im Abendland fortwährend erhöht worden, je mehr das Ansehen des Bischofssitzes zu Rom gestiegen war, und hauptsächlich im 6ten Jahrhundert suchte Gregor der Große durch Pracht und Glanz der Ceremonien, der Religion mehr Ansehn zu verschaffen. In dieser Gestalt war er auch zu den rohen, germanischen Völkern hinübergekommen. Durch äußerlichen Glanz und Pracht suchte man ihre Sinnlichkeit zu bestechen, und sie für die neue Religion zu gewinnen. Daher die Geistlichen selbst vor allen durch den Glanz ihrer eigenen Kleidung Ansehn zu gewinnen suchten. Durch diese und durch prächtige Kirchen, durch Anhäufung aller Arten von Kostbarkeiten und Zierrathen in denselben, durch Bilder, Lichter, Räucherungen, Schellengeklingel, und durch die Menge Ceremonien ergriffen sie mächtig die Phantasie und das Gefühl der rohen Menschen, und versetzten diese, ohne irgend einen deutlichen Begriff von Religion, nur in dumpfes Staunen und in eine düstere Ahnung von etwas Höherem und Mächtigeren. Nur mystische Ge-

fühle waren es, die dadurch erweckt werden konnten. Religionsceremoniel und Religion in der Ausübung galt in diesem Zeitraum für eins; und durch mystische Deutungen suchte man den äußeren Gebräuchen einen höhern Werth unterzulegen [2]). Doch

2) Daher findet man in dieser Zeit so viele Schriften über Liturgie und Kirchenceremoniel, die sich in phantastischen Deutungen dieser Gebräuche erschöpfen. Die Kenntniß des Rituals wurde wegen seines Umfangs ein eigenes Studium für die Geistlichen, welches man die göttlichen Pflichten (divina officia) nannte. Einer der ersten der darüber schrieb war im 9ten Jahrh. Amalarius Abt und Chorbischof zu Lyon oder Metz. (In Mansi Conc. XIV, ff. Vgl. Agobard lib. adv. Amalarium. Opp. T. II, p. 101. Fabric. Bibl. Lat. med. et inf. T. I, p. 78.) Zu den bedeutendsten gehört der Micrologus de ecclesiasticis obss. von Ivo von Chartres, im Anfang des 12ten Jahrh., herausg. von Jac. Pamelius, Antw. 1560 und Melchior Hittorp, Colon. 1568, das aber nur die Beschreibung der Ceremonien enthält; die Deutungen derselben finden sich in seinen Predigten, de eclesiasticis Sacramentis et officiis ac praecipuis per annum festis, sermones, die in der Sammlung liturgischer Schriften mit mystischer Erklärung stehen, welche Hittorp veranstaltet hat: de divinis catholicae ecclesiae officiis et mysteriis varii vetustorum aliquot ecclesiae Patrum

blieb man nicht dabey stehen, die Ceremonien sich als Zeichen und Symbole des Göttlichen zu denken, sondern der Aberglaube sah und verehrte in den äußern Zeichen die Gottheit selbst, er glaubte in dem äußern Gebrauch ihre Kraft selbst unmittelbar zu fühlen. Damit nahmen also die unbestimmten frommen Gefühle noch bestimmter den Charakter des Mysticismus an, in so fern der Mysticismus in der Verwechselung des Bildes oder des Symbols mit dem Göttlichen selbst besteht. Dieß war der abergläubische Wunderglaube, der sich mit dem äußeren Ceremoniendienst verband. Man schrieb nehmlich gewissen äußeren Zeichen und äußeren religiösen Gebräuchen eine wunderthätige Kraft zu, in welcher Gott selbst auf eine unmittelbare und übernatürliche Weise wirksam sey. Dahin gehört die Verehrung der Heiligen [3]), die durch den Sieg des Bilderdienstes im

---

ac scriptorum ecclesiae libri. Paris 1624. p. 465 — 522. Viel mystischer und ausführlicher sind die Deutungen von Robert oder Rupert von Duits, de divinis officiis in Opp. Mogunt. 1631. fol. T. II, p. 750 — 884. Vgl. Schröckh K.G. Th. 28, S. 277 fgg.

3) Die Heiligen nahmen die Stelle der Halbgötter der

Abendland befestigt, und durch die Vermehrung der Zahl der Heiligen durch die Päpste genährt wur-

Griechen und Römer ein. An sie richteten sich die Gebete; von ihnen hoffte man Hülfe in der Noth u. s. w. Für jedes eigene Geschäft, jedes Land, jeden Ort, jeden Stand, gab es einen eigenen Heiligen, ja es war fast kein einzelner Mensch, der nicht seinen eigenen Schutzheiligen hatte. Nur durch sie konnte man sich an Gott wenden. Von ihnen erzählte man die größten Wunderthaten, die in Legenden, deren Zahl ins Unendliche wuchs, erzählt wurden. Gegen die übermäßige Zahl der Heiligen fand es schon die Synode zu Frankfurt 794 für nöthig, einen Beschluß zu fassen (Concil. Francof. a. 794, c. 40). Später kam ein geregelter Gang dadurch hinein, daß die Päpste sich allein das Recht der Canonisation vorbehielten. Dieß geschah durch den Papst Alexander III. vgl. Mabillon praefat. ad Act. Sanctt. Ord. Benedict. S. V. Jedoch machten die Päpste einen sehr häufigen Gebrauch von diesem Rechte, weil es zu ihrem Vortheil war. Die Geschichte der Heiligen könnte, ins Specielle verfolgt, reichen Stoff für die mystische Denkungsart jener Zeiten darbieten, wenn diese nicht, ihres unermeßlichen Umfangs wegen, einer besondern Bearbeitung überlassen werden müßte. Vgl. die Acta sanctorum qui toto orbe coluntur. 50 Bde. in Fol.

de [4]), die Verehrung der Jungfrau Maria [5]), die

4) Obgleich durch die Synode zu Frankfurt, J. 794, auf der einen Seite die Bilderstürmerey, auf der andern aber auch die Bilderverehrung verboten worden war, so ward doch unvermerkt und allmählig, besonders durch römischen Einfluß, die Verehrung und Anbetung derselben auch im Abendland herrschend. Noch im 9ten Jahrh. hatten einige Männer, wie Claudius von Turin, Agobard von Lyon u. A. gewagt, freyer über die Bilderverehrung zu schreiben; allein dagegen erhoben sich sehr heftige Stimmen für dieselbe, und besonders spricht Jonas, Bischof von Orleans († 842), mit großer Wärme für die Bilder in Libb. II de cultu imaginum, ad Carolum Calvum, in Bibl. P. P. max. T. XIV, p. 166 sgg. Späterhin durfte es keiner mehr wagen, ohne in Ketzerey zu verfallen, gegen den Bilderdienst zu sprechen.

5) Die Verehrung der Maria zeigt sich sehr früh. Schon im 6ten Jahrh. hatte man zwey Feste für sie, das der Reinigung, das schon unter Justinian I. oder Justin I. aufgekommen seyn soll (Niceph. hist. eccl. XVII, 28) und das der Verkündigung, das J. 691, durch die Synode zu Konstantinopel festgesetzt wurde (concil. quini-sext. can. 52.). Im Abendland stieg die Verehrung der Maria viel höher. Besonders hohen Werth legte man, aus mönchischen Gründen, auf die jungfräuliche Reinheit der Maria.

Daher im 9ten Jahrh. zwiſchen Ratramnus und Radbert in eigenen Büchern verſchiedene Meinungen über die Frage aufgeſtellt wurden, ob bey der Geburt Jeſu die Jungfrauſchaft der Maria auch nicht körperlich verletzt worden ſey. Vgl. Paschasius Radbertus de partu virginis, in Dacher. spicil. T. I, p. 44, und Ratramnus de partu Virginis s. de nativ. Christi modo communi et naturali, non clauso utero facta. Ibid. p. 52. Zu derſelben Zeit wurde auch das Feſt der Himmelfahrt der Maria hinzugefügt, welches aus der von Gregorius von Tours erfundenen Fabel entſtand, daß die Jungfrau Maria körperlich gen Himmel gefahren ſey. Vgl. Wandelbert martyrol. ad d. XVIII, Kal. Sept. bey Dacher. und Notker martyrol. ad d. XVII, Kal. Sept., bey Canisius thes. monum. s. lectt. antiq. Das Feſt der Geburt der Maria iſt dunkeln Urſprungs. Die Verehrung der Maria ſtieg ſpäterhin immer mehr, und wurde bey Mönchen und Nonnen oft fanatiſch, ſo daß man im ſtürmiſchen Eifer für die Reinheit der Jungfrau Maria die neue Behauptung aufſtellte, daß dieſe ohne Erbſünde im Mutterleibe empfangen worden ſey, wofür man zum Theil mit Gewalt, der ſelbſt das Anſehen des heiligen Bernhard nicht widerſtehen konnte, ein eigenes Feſt, der unbefleckten Empfängniß der Jungfrau Maria durchſetzte. Vgl. Baumgarten chriſtl. Alterthümer, S. 318. Schmidt K. G. Th. 3. S. 343. Th. 5. S. 227 und 341.

Verehrung der Reliquien [6]), womit die Anbetung des Kreuzes in enger Verbindung ſtand, die Wallfahrten, die Bußübungen [7]), das Meſſe-

6) Die Verehrung der Reliquien war eine Folge der Verehrung der Heiligen, ſo wie auf der andern Seite die Verehrung der Reliquien und das Streben deren zu beſitzen, die Vermehrung der Heiligen veranlaßte. Einen Begriff von dieſem Reliquienſammeln kann das Verzeichniß der Reliquien geben, welches der Abt Angilbert von Centula zur Zeit Karls des Großen geſammelt hatte, und welches in Gregor. IV epist. ad Otgar. in Mabillon Anal. p. 570. ed. II. ſteht, woraus es Schmidt K. G. Th. 5. S. 247 fg. aufgenommen hat.

7) Es entſtanden daher eine Menge Bußbücher, in denen die Sünden gradweiſe aufgezählt, und die Büßungen darnach abgemeſſen wurden, z. B. von Theodor von Canterbury, von Beda dem Ehrwürdigen u. A. Ein ſpäteres iſt, obgleich wahrſcheinlich in veränderter Geſtalt, auch auf uns gekommen. Dieß iſt das von Halitgar, Biſch. von Cambray, unter Ludwig dem Frommen: de vitiis et virtutibus et de ordine poenitentium (auch libri poenitentiales) in Canisii thes. monum. s. lectt. antiq. ed. Basnage T. II, P. 2. p. 81 fgg. Vgl. Stäudlin Geſch. der Sittenlehre Jeſu, Th. 4. S. 280 fgg. Einen Auszug aus einem alten Bußbuch liefert Regino de

hören, das Herſagen gewiſſer Gebetformeln, und ſ. w. [8]).

Noch erhoben ſich zwar mehrere Männer gegen dieſen abergläubiſchen Ceremoniendienſt überhaupt, aber die Heftigkeit, mit der ſie verfolgt wurden zeigt, wie ſehr man daran hing. Im 9ten Jahrh. (J. 814) trat der Biſch. Claudius von Turin als kräftiger Gegner des Bilderdienſtes, der Kreuzverehrung, der Heiligen- und Reliquienverehrung, der Wallfahrten u. ſ. w. auf, erfuhr aber von dem Papſt Paſchalis I. und von dem Biſch. Jonas von Orleans (de cultu imaginum), dem franzöſiſchen Abt Theodemir († 827. Vgl.

---

disciplina eccles. L. II, c. 1 sqq. vgl. Schmidt K.G. Th. 5, S. 183 fgg.

8) Damit ſtanden auch die Gottes-Urtheile oder Ordalien in Verbindung, die, in ſo fern ſie auf dem Glauben an unmittelbares Einwirken der Gottheit in der Entſcheidung gewiſſer Rechtsſtreitigkeiten beruhen, dem Myſticismus angehören. Dieſe wurden durch kaiſerliche Verordnungen geſetzmäßig gemacht, und durch Religionsſtreitigkeiten geheiligt. Vgl. Dufresne gloss. voc. judic. Dei. Schmidt Geſch. der Deutſchen, Th. 1, S. 548. 460. 467. Cramer Fortſ. von Boſſuet, Th. 2, S. 116. Hoof von den Ordalien, Mainz 1784.

hist. litt. de la France T. IV. p. 493. Walch Ketzerhist. Th. 9. S. 148.) und dem Schottländer Dungal (Responsa contra perversas Claudii sententias, cf. hist. litt. de la France, T. IV, p 493. Walch, a. a. O. S. 185.) sehr heftigen Widerstand. In der Folge nahm dieser Aberglaube immer mehr zu. So wie die Kreuzzüge großentheils durch die schwärmerische Begeisterung für Wallfahrten und Verehrung geheiligter Oerter veranlaßt wurden, so wurde durch sie, durch den lebhafteren Verkehr mit dem Morgenlande, die Verehrung der Reliquien, der heiligen Oerter und des Kreuzes kräftig genährt. Widerstand gegen diesen abergläubischen Ceremoniendienst, war Empörung gegen das Heiligste. Dieß zeigt deutlich die Geschichte der Petrosianer und Henricianer u. a., deren Verbrechen in nichts anderem bestand, als in Verwerfung dieser Gebräuche. — Zwar stehen nun alle diese Dinge in anderer Beziehung, als äußere Werkheiligkeit, dem Mysticismus entgegen, aber sie gehören auch wieder in das Gebiet des Mysticismus, in so fern sie auf dem Wunderglauben, auf dem Glauben an eine unmittelbare Verbindung mit Gott beruhen, oder in so fern sie eine Verwechselung des Bildes mit der Sache selbst sind.

2) Den Charakter des Mysticismus trägt nicht weniger die Kirchenlehre, so wie der allgemeine Volksglaube jener Zeit in sich. Im Allgemeinen kann schon der vorherrschende Autoritätsglaube, der mit Geringschätzung der Vernunft und des Selbstdenkens, mit Mißtrauen gegen die eigene Geisteskraft des Menschen verbunden war, auf den Mysticismus bezogen werden. Doch dieser spricht sich noch bestimmter in mehreren einzelnen Erscheinungen aus. Dahin gehört vorzüglich der allgemein geltende Wunderglaube, der häufig auch in wahre Wundersucht übergieng. Der Glaube an die Wahrheit des Christenthums beruhte in dieser Zeit fast ganz allein auf dem Glauben an die Wunder Jesu und der Apostel. Man entschied über die Wahrheit jeder einzelnen Lehre nach der Zahl oder der Größe der Wunder, durch die sie bestätigt war. Die Achtung und Verehrung gegen einzelne Menschen maß man nach den Wundern die sie gethan hatten. Daher diejenigen als die größten Heiligen galten, welche die größten Wunder gethan hatten. Wo Glauben an Wunder ist, da geschehen auch Wunder. Daher sah man auch in dieser Zeit allenthalben Wunder verrichten, immer nur Wunderthäter sich erheben. Die brennende Sucht Wunder zu sehen, sah dann auch

Wunder, wo ſie wollte, denn die natürlichſten Dinge verwandelte ſie in Wunder. Ueberall ſah man alſo die unmittelbare Wirkung Gottes, die unmittelbare Verbindung mit Gott, und dieß war Myſticismus 9). Eine andere Aeußerung des Myſticismus war die herrſchende Geheimnißſucht in der Religionslehre. Ich verſtehe darunter das Streben, ſich von dem Be-

9) Zwar geſchahen die meiſten Wunder nicht unmittelbar durch Gott, ſondern durch Heilige, deren Reliquien, Grabſtätten u. ſ. w., oder durch Engel u. a. Mittelweſen, aber auch ohne ſich ſelbſt die unmittelbare Einwirkung immer beſtimmt hinzuzudenken, ſo lag doch dieſe Idee immer dabey zu Grunde. Gott wirkte daher auf übernatürliche Weiſe durch dieſe Heiligen, Reliquien und Engel. Es wäre überflüſſig für dieſe Wunderſucht beſtimmte Belege anzuführen. Wer von einem Beyſpiel ins Einzelne auf das Ganze ſchließen will, der leſe die Aufzählung der Wunder des heiligen Benedikt von Nurſia, die im Anfang des 11. Jahrh. der Mönch Aimoin in dem Kloſter zu Fleury bey Orleans, das die Gebeine dieſes Heiligen bewahrt, zuſammengeſchrieben hat, (Aimoin de miraculis S. P. Benedicti, in Mabill. acta sctorum Ord. S. Bened. C. IV, P. II, p. 365 sqq.) und wovon Schmidt K.G. Th. 5, S. 233. einen Auszug geliefert hat.

greiflichen in der Religionslehre zu entfernen, und gewisse unbegreifliche, geheimnißvolle Lehren darin aufzustellen, an die man nur blind glauben konnte, ohne irgend einen denkbaren Grund aus der Vernunft, oder eine praktische Bedeutung. Gerade solchen Lehren, die man mysteria nannte, gab man die höchste Bedeutung in der Religion, wie die Lehre von der Dreyeinigkeit [10]), den Sacra-

10) Die Lehre von der Dreyeinigkeit kam, durch die heftigsten Streitigkeiten auf das genaueste bestimmt und befestigt, in das Abendland hinüber. Sie wurde mit der abergläubischsten Ehrfurcht daselbst aufgenommen und an die Spitze der ganzen Theologie gestellt. Alle Spekulationen der Scholastiker gingen von ihr aus; aber sie hatten nie die Absicht sie zu prüfen oder zu verändern, sondern nur sie zu erklären, zu begreifen, zu beweisen. Die zwey Hauptpartheyen unter den Scholastikern, die Realisten und Nominalisten unterschieden sich nur durch verschiedene Wege, die Dreyeinigkeit zu rechtfertigen, indem die einen durch den Glauben zum Wissen, die andern durch das Wissen zum Glauben zu gelangen strebten; sie stimmten gänzlich überein, in der tiefsten Verehrung der Dreyeinigkeit. Es ist bekannt, wie heftige Verfolgung Roscelin zu ertragen hatte, der es gewagt hatte, einige Ausdrücke zu gebrauchen, die der Dreyeinigkeit weniger günstig zu seyn schie-

menten [11]), der Transsubstantiation [12]) u. a. Lehren, vorzüglich aber die allgemein geltende mystische Erklärungsweise der Bibel, durch welche auch sie, der

nen. (Vgl. Anselmus Cantuar. liber de fide trinitatis et de incarnatione verbi contra blasphemias Ruxelini s. Roscelini, Opp. p. 41 — 49. Manbi T. XX, p. 741. Schröckh K. G. Th. 27, S. 340 fgg.)

11) Die Idee der Sacramente scheint aus den heidnischen Mysterien in das Christenthum herübergekommen zu seyn. Um auch dem Christenthum einen Schein von Geheimnissen oder Mysterien zu geben, gebrauchte man die Sacramente theils als Einweihung theils als ausschließlichen Vortheil der Eingeweihten, und schrieb ihnen zugleich geheimnißvolle, höhere Wirkung und Bedeutung zu. Man schloß also die Katechumenen, die bloß dem öffentlichen Gottesdienst beywohnen durften, von dem Gebrauch gewisser geheimer religiöser Handlungen aus, und verstattete die Theilnahme daran nur den Gläubigen, die durch die Taufe eingeweiht waren. (Von den verschiedenen Graden der Katechumenen und der Art ihrer Aufnahme, im 4ten bis 6ten Jahrh. vergl. Schmidt K.G. Th. 3, S. 356 fgg.) Nur diese Gläubigen wurden der göttlichen Gnade ganz theilhaftig, und sie äußerte sich eben durch diese Sacramente. So bildete sich allmählig der Begriff von Sacramenten, daß sie eine sichtbare

Willkühr der Phantaſie gänzlich preis gegeben, ihres Einfluſſes auf Wiederherſtellung der Wahrheit

---

Form einer unſichtbaren Gnade Gottes ſeyen; nicht bloß als Zeichen, ſondern auch als Urſache der Gnadenwirkung. (So Petrus der Lombarde sentent. lib. IV, distinct. 1 — 43. Opp. p. 292 — 385.) Die genauere Beſtimmung der Lehre von den Sacramenten iſt ganz ein Werk des geheimnißſüchtigen Mittelalters. Nach Dionys. Areop. hatte der Mönch Theodorus Studites die Zahl der Sacramente (μυστηρια) auf 6 feſtgeſetzt, nehmlich Taufe, Abendmahl, Chrisma, Prieſtereinweihung, Mönchsvollkommenheit, Gebräuche bey heilig Entſchlafenen. Rabanus Maurus (de clericorum instit. et cerim. eccles. I, 24.) nahm viere an, Taufe, Chrisma, Leib Chriſti und Blut Chriſti (alſo des Abendmal doppelt). Paſchaſius Radbert nahm dieſelben an, zählte aber nur 3, da er das Abendmal nur als eins annahm. Peter der Lombarde endlich (sentent. lib. IV. dist. 1 — 42. Opp. p. 292 — 383.) beſtimmt die Zahl auf 7, nehmlich Taufe, Confirmation, Abendmahl, Buße, Ordination, Ehe, letzte Oelung, ſo wie es ſeitdem in der katholiſchen Kirche feſtgehalten worden iſt.

12) Auch dieſe geheimnißvolle Lehre von der Transſubſtantiation entſtand erſt während des geheimnißſüchtigen Mittelalters. Schon in den erſten Jahrhunderten war zwar vorzüglich das Abendmal als my-

gänzlich beraubt wurde[x3]). Man gefiel sich darin, in dunkeln Gefühlen umherzuirren, und glaubte

---

sterióse Handlung nur für Eingeweihte gebraucht worden, und mehr und mehr mit einem mystischen Dunkel umgeben worden, bis die Vorstellung von einem wirklichen Opfer mehr und mehr durchdrang. Der Meß-Kanon Gregors I. erhöhte noch den Glanz dieser Handlung. Aber dogmatisch wurde die Lehre erst im 9ten Jahrhundert genauer bestimmt, seitdem Paschasius Radbert die Verwandlung der Substanz des Brodes und Weines in die Substanz des Leibes und Blutes Christi, wobey nur die Form der erstern blieb, bestimmt behauptete. Ungeachtet des Widerspruchs von Männern wie Ratramnus, Joh. Scotus u. A. drang diese Meinung dennoch durch, und durch Hülfe des Zeitgeistes war sie schon zweyhundert Jahre nachher so befestigt, daß Berengar von Tours seinen Widerspruch dagegen mit den heftigsten Mißhandlungen bezahlen mußte.

13) Schon der Mangel an Sprachkenntnissen machte es unmöglich, die Bibel richtig grammatisch zu erklären. Man folgte dem Beyspiel späterer Kirchenväter, in der allegorisch-mystischen Erklärungsweise des Origenes. Je höher die Achtung und Verehrung gegen die Bibel stieg, desto mehr suchte man einen geheimen, tiefern, geistigen Sinn aufzufinden. Dieß geschah nicht bloß von den eigentlichen Mystikern, sondern war allgemein angenommener Grund-

dem Göttlichen um so näher zu seyn, je höher man sich in die Räume des Undenkbaren emporschwang. Dieß konnte nur durch einen heißen

---

satz. So nimmt Rabanus Maurus einen vierfachen Sinn der heil. Schrift an, nehmlich, Geschichte, Allegorie, Tropologie und Anagogie (vergl. dessen homiliae super Epistolas et Evangelia, in Opp. T. V, p. 580 fg.). Er schrieb auch selbst eine Menge exegetische Schriften, die bey großer Gelehrsamkeit, vorzüglich reich und erfinderisch in Allegorien über Biblische Geschichten und mystischen Deutungen der Ceremonien waren. (Opp. ed. Calvener, Colon. 1627. 6 Tmi, fol. vergl. Hist. litt. de la France T. V, p. 151.) Paschasius Radbert giebt der Bibel einen dreyfachen Sinn, einen buchstäblichen (historischen) geistlichen und mystischen (von der Kirche) und einen moralischen (von der Seele jedes einzelnen Christen). (Von Ihm: Comment. in Evang. Matthaei libb. XII, opp. ed. Sismond, Lut. Paris. 1618. fol. Vergl. Hist. litt. de la France, T. V, p. 288 fg.) Angelom, ein Mönch zu Lüreu, nimmt einen siebenfachen Sinn an, 1) einen historischen, 2) einen allegorischen, 3) einen zwischen diesen beyden in der Mitte liegenden, 4) einen tropischen (von der Dreyeinigkeit), 5) einen paraboliſchen, 6) einen von der doppelten Erscheinung Christi, 7) einen moralischen. In den allgemeinsten Gebrauch kam die nach denselben Grundsätzen abge-

UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Sinn für Mysticismus geschehen. Auf diesem Wege war es leicht, noch eine Stufe weiter in dem Mysticismus emporzusteigen, und damit zu

---

faßte glossa ordinaria in biblia, von Walafried Strabo, der ein Schüler des Rabanus Maurus war (Biblia sacra cum glossa ordinaria, Duaci, 1611, voll. VI, fol.). Moralische Deutungen der Bibel sind besonders merkwürdig: Atto episc. Vercell. Moralia in Jobum, s. compend. libror. moral. s. Gregorii M. in dessen Opp. ed. Buronti de Signore, Vercell, 1768. 2 voll. Gilberti moralia in Jobum, libb. X, in Amos, in lamentatt. Jeremiae, in Opp. ed. Dacher. Paris 1652. Antonii de Padua concordantiae morales in Biblia V. T. in Opp. Paris. 1641. Vitalis a Furno speculum mor. totius scripturae s. Lugd. 1513. Eigentlich mystische Erklärungen waren die von Bernhard von Clairveaux, der die Bibel in Predigten erklärte, hauptsächlich über das Hohelied, woran sich überhaupt die Mystiker am meisten versuchten. (Sermones LXXXVI in Cantica Canticorum Sermones de tempore, de Sanctis, et de diversis, Opp. ed. Horst. et Mabillon. Paris. 1667, 6 Bde. fol.) Rupert von Duits, der alle mystischen Schriftausleger an Menge von Büchern übertrifft, und dadurch bemerkenswerth ist, daß er seine exegetischen Werke unter dogmatische Titel ordnet. (Sein Hauptwerk ist: De operibus s. trinitatis,

Visionen, Weissagungen, Offenbarungen und himmlischen Entzückungen zu gelangen. Und auch daran ist diese Zeit sehr reich. Es ist ein merkwürdiges Zeichen für den Mangel an Schärfe der Urtheilskraft und Prüfungsgabe, so wie der gereizten Ueberspannung der Phantasie in jener Zeit, daß solche Schwärmereyen so häufig wurden, und zugleich so allgemeinen Beyfall und unbedingten Glauben fanden. Bey Menschen von

---

libb. XLII, opp. ed. Mogunt. 1631. Tmi II, fol.) Hugo von St. Victor (explicationes allegoricae in totam scripturam sacram. Annotationes elucidatoriae in varios libros V. T. De scripturis et scriptoribus sacr. praenotationes. Opp. ed. Rothomag 1648. fol.) Richard von St. Victor, der seine Erklärungen zwar ausdrücklich als buchstäbliche oder grammatische ankündigt, indem es Thorheit sey, ohne diese, einen allegorischen Sinn finden zu wollen, aber er bleibt doch bey dem ersteren nicht stehen, sondern verliert sich in die kühnsten mystischen Deutungen, hauptsächlich in seiner Erklärung des Hohenlieds. (In Cantica Canticorum, explicatio. Mysticae annotationes locorum in Psalmis. Explanatio in Apocalypsin Joannis, Opp. Rothom. 1650.) Vergl. Schröckh K.G. Th. 23. S. 259 fgg. Th. 28, S. 301 fgg. Stäudlin Gesch. der Sittenlehre Jesu, Th. 4. S. 293.

geringerer Verſtandesbildung und vorherrſchenden niederen Seelenkräften, iſt es natürlich, daß ſie häufig für unmittelbare Aeußerung einer höheren Gotteskraft in ihnen halten, was nur aus den niederen Seelenkräften, der Phantaſie und Sinnlichkeit hervorgieng, was ihnen unbegreiflich und darum göttlich ſcheint, weil ſie der verſtändigen Selbſtprüfung nicht fähig ſind. Eine Zeit der Phantaſie und des unmittelbaren Glaubens, wie dieſe, mußte daher dieſen Offenbarungen das größte Anſehn einräumen. Denn die Ausſprüche dieſer Propheten und Viſionärs galten ja als die unmittelbare Stimme Gottes, der man unbedingt gehorchen müſſe, was auch die Vernunft oder die Geſetze des Staats und der Kirche dagegen ſagen mochten. Offenbarungen und Viſionen entſchieden daher in den heftigſten dogmatiſchen Streitigkeiten über Wahrheit und Unwahrheit [14]). Viſionen und Offenbarungen regten die allgemeine Thätigkeit auf, um die ſchwierigſten Werke zu vollbringen. Un-

14) Man erinnere ſich, außer vielen andern ähnlichen Fällen, an die Einführung des Feſtes von der unbefleckten Empfängniß der Maria, und des Feſtes aller Seelen, die beyde durch vorgegebene Offenbarungen und Viſionen durchgeſetzt wurden.

zählige Klöster, Kirchen u. a. fromme Stiftungen sind durch Offenbarungen zu Stande gekommen, neue Orden durch sie gestiftet, ja selbst im Staatsleben vieles durch sie entschieden. Häufiger und zugleich einflußreicher wurden diese Schwärmereyen zur Zeit der Gefahr und der Bewegung. Daher erweckten besonders die Kreuzzüge eine Menge von Visionen und Offenbarungen. So stand an den Gränzen von Spanien ein gewisser Petrus auf, der zur Bestätigung seiner Kreuzespredigten ein Papier vorzeigte, das nach seiner Versicherung vom Himmel gefallen sey, und worauf der göttliche Befehl stand: „daß die ganze Christenheit von allen Enden der Welt nach Jerusalem bewaffnet ziehen, die Heiden daraus vertreiben, und dann diese Stadt mit den angränzenden Ländern auf ewig besitzen solle“ [15]). Besonders merkwürdig sind die Visionen und Offenbarungen des E. B. Malachias von Armach, der Aebtissin

15) Dieß erzählt der Chronikenschreiber Saxo in seinen Annalen, bey Eckardt corp. hist. med. aevi, vol. I, p. 576. Er erzählt auch, daß man noch viel andere merkwürdige Himmelserscheinungen sah, wie Cometen, feurige Wolken, feurige Schwerdter, kämpfende Reiter, die Stadt Jerusalem, Kreuze, u. s. w.

Hildegard zu Bingen, und der Elisabeth zu Schönau geworden. Malachias, ein Irländer, der J. 1148 in Clairveaux auf der Reise nach Rom starb, war ein vertrauter Freund Bernhards von Clairveaux, dem er vorzüglich seinen Heiligenglanz verdankt. Er zeichnet sich durch nichts aus, als durch die gewöhnlichen Kennzeichen eines Mönchsheiligen, nehmlich ascetische Strenge, Wunder und Weissagungen. So wie die Wunder nur von der ganz gewöhnlichen Art waren, so bezogen sich auch die Weissagungen und Visionen nie auf irgend etwas Erhabenes und Wichtiges; sondern nur auf Verhältnisse seiner Person, oder auf Aufrechthaltung der strengen Kirchenzucht in seiner Diöces [16]). Doch dieß war bey Bernhard schon hinreichend, um in ihm einen Heiligen zu sehen, der sich denen des Alterthums an die Seite stellen könne und der die Verehrung und die Lobpreisung

16) Die unter seinem Nahmen erschienenen Weissagungen über die Päpste sind späteren Ursprungs, gehören also nicht hierher. Sie reichen weit über diese Zeit hinaus. Vergl. Menestrier refutation des propheties faussement attribuées à S. Malachie, sur les elections des Papes; deutsch von Wagener.

verdiente, die er ihm zollte [17]). Von größerer Bedeutung sind die Offenbarungen der heiligen Hildegard. So wie überhaupt das weibliche Geschlecht mehr geneigt ist, der unmittelbaren Aeußerung seines Gefühls zu folgen, so muß ihm auch mehr Fähigkeit zu Ueberspannungen und Verirrungen dieser Art zugeschrieben werden. Wir finden daher auch im Mittelalter mehrere Frauen, die in näherem Umgang mit Gott zu leben glaubten. Zu den interessantesten gehört die Nonne Hildegard. Sie war Aebtissin eines Klosters auf dem Ruperts-

17) Bernhard von Clairveaux hielt zur Feyer seines Todestags zwey Reden (sermones in festo S. Malachiae, Opp. ed. Mabill. et Horst, Paris 1667, T. II, p. 176 fgg.) und beschrieb dessen Leben (vita S. Malachiae episcopi Hiberniae, Opp. T. IV, p. 136 fgg.) worin u. a. folgende Aeußerung über ihn vorkommt, welche die hohe Meinung Bernhards über ihn beurkundet: (c. 29.) „Unde satis apparet, Malachias meus quantus in meritis fuit, qui tam multus in signis extitit, et in raritate tanta. Quo enim antiquorum genere miraculorum Malachias non claruit? Si bene advertimus pauca ipsa quae dicta sunt, non prophetia defuit illi, non revelatio, non ultio impiorum, non gratia sanitatum, non mutatio mentium, non denique mortuorum suscitatio.“

berge bey Bingen. Bey sehr geringer Bildung (denn sie hatte selbst nicht einmal den gewöhnlichen Kloster-Unterricht genossen,) fühlte sie von ihrer frühen Jugend an einen heftigen Drang in sich, gewisse Offenbarungen ihres Inneren, bekannt zu machen, wovon sie aber lange Zeit durch eine Scheu abgehalten wurde, bis sie endlich durch den innern Kampf und das gewaltsame Verschließen der Fülle ihres Geistes, in eine körperliche Krankheit verfiel, in der sie nur durch freyes Aussprechen ihres Innern Erleichterung fand [18]). Ueber ihre Offenbarungen äußerten sich die verschiedensten Urtheile; einige vergötterten sie, andere verdammten sie, andere verspotteten sie. Bernhard von

18) Sie sammelte ihre Offenbarungen J. 1141. unter dem Nahmen Sciviae (Sciens vias, Wegweiser). Aus Unkenntniß der Sprache mußte sie einem Mönch die bessere Darstellung derselben übertragen. Sie sind herausgegeben: Colon. 1566, voll. III, (wobey auch ihre Briefe sind). Dann: Revelationes S. S. Virginum Hildegardis et Elisabethae, Ord. S. Bened. p. 1 — 166. Col. Agr. 1628. fol. Ferner in Bibl. P. P. max. T. XXIII, p. 535. (mit den Briefen). Andere Ausgaben s. bey Henke K.G. Th. 2. S. 199, n. f.

Clairveaux begründete zuerst, durch seinen öffentlichen und großen Beyfall, den er ihren Offenbarungen gab, ihren Ruhm als Heilige. Er erhöhte ihn aber auf das höchste dadurch, daß er den Papst Eugen III. bewog, auf der K.V. zu Trier J. 1148 die Offenbarungen der Hildegard durch seinen Beyfall zu heiligen, und in einem eigenen Schreiben an sie zu loben. Seitdem ward sie von Gelehrten und Ungelehrten, von Geistlichen und Laien, von Hohen und Niedern verehrt, sie entschied durch ihren Ausspruch in den Streitigkeiten der Theologen, sie tadelte und ermahnte Fürsten, Bischöfe, selbst den Papst, und starb in einem sehr hohen Alter, im Rufe der höchsten Heiligkeit, Jahr 1180. Ihre Offenbarungen waren ein seltsames Gemisch von religiöser Wahrheit und phantastischer Schwärmerey. Auf jeden Fall lebte ein tiefes religiöses Gefühl, mit einem ernsten sittlichen Streben verbunden, in ihren Reden. Mitten unter den seltsamsten Geburten der Phantasie, sieht man häufig mit bewundernswürdiger Klarheit, das Licht reinerer Religionswahrheiten durchblicken, als ihre Zeit sonst besaß, und mit Begeisterung tadelt sie vorzüglich frey und unerschrocken die Mängel der Kirche, die Laster der Geistlichkeit u. s. w., woraus sie dann die Prophezeyung einer nothwendi-

gen Verbesserung des ganzen Zustandes der Kirche ableitet [19]). Auf jeden Fall verdient eben so die Reinheit ihres Gemüthes, als der Reichthum und die Fülle ihres Geistes, volle Anerkennung [20]). Eine Zeitgenossin der Hildegard war die heilige Elisabeth, die Aebtissin des Klosters zu Schönau, im Erzbisthum Trier (geb. J. 1129, gest. 1165), die Schwester des Chorherrn Ekbert zu Bonn Seit ihrem 23sten Jahr hatte sie Visionen und Offenbarungen, die ihr, verbunden mit dem frommen Lebenswandel, den Ruf der Heiligkeit zuzogen [21]).

---

19) Zur Zeit der Reformation sind daher auch ihre Prophezeyungen wieder hervorgesucht und auf die Reformation gedeutet worden. Vergl. Centuriae Magdeb. XII, c. 10, p. 1700 sqq.

20) Eine Lebensbeschreibung von ihr findet sich in der angef. Ausgabe ihrer Offenbarungen, Col. 1566. Dann in den Actis S. S. Antw. Außerdem findet man Nachricht über sie in Trithemii chron. Hirsaug. ad a. 1147. p. 416 fgg. T. I. Alberici chron. ad a. 1141, in Leibnitz access. hist. Hannov. 1698. 4. T. II, p. 288 fgg. Vergl. darüber Schröckh K.G. Th. 28, S. 15 fgg. Neander der heilige Bernhard, S. 210 fgg. und S. 300 fgg.

21) Ihre Offenbarungen, in 5 Büchern gesammelt, sind

Von anderer Art waren die Eingebungen zweyer Fanatiker Tanchhelm (Tanchelin, Tanquelin) und Eudo (Eon). Tanchhelm, der um das J. 1126 zu Antwerpen lebte, glaubte nicht bloß einzelne Offenbarungen zu haben, sondern sein ganzes Leben war eine unmittelbare, göttliche Offenbarung. Er hielt sich nehmlich selbst für den Sohn Gottes, in welchem die Gottheit eben so wohl wesentlich wohne, als sie in Christo gewohnt habe. Seine Offenbarungen waren geradezu der katholischen Kirche feindseelig, und bezogen sich auf die Errichtung eines neuen irdischen Gottesreichs. Er verfolgte dieß Ziel mit dem wildesten Fanatismus, gewann auch eine nicht geringe Anzahl Anhänger, mit denen er sich, als mit seiner Leibgarde umgab, und erlaubte sich dabey die rohesten Ausschweifungen und Grausamkeiten. Man hat daher

---

zugleich mit denen der Hildegard herausg. in Revelatt. S. S. Virginum Hildegardis et Elisabethae. Ord. S. Benedict. p. 1—166. Col. Agr. 1628. fol. besonders herausgegeben von Faber. Vergl. Ekberti (ihres Bruders) de obitu sororis suae germanae S. Elisabethae, in Pez biblioth. ascet. T. VII. p. 13. Fabric. bibl. Lat. med. et inf. T. II. p. 92.

nicht Unrecht, seine Bestrebungen mit denen der Wiedertäufer zu vergleichen, und ihn selbst einem Johann von Leiden an die Seite zu stellen [22]).

Ihm sehr ähnlich, vielleicht sein Schüler, war Eudo aus der Bretagne. Auch er gab sich für den Sohn Gottes aus, und wollte ein neues Gottesreich auf Erden gründen. Seine Schwärmerey fand Beyfall. Es strömten viele Menschen zu, die theils durch die Pracht und den Reichthum, den er sich durch Beraubung der Kirchen zu erwerben wußte, theils durch seine Prophezeyungen vom künftigen Glanz und Freuden in dem neuen Gottesreich, angelockt wurden. So trieb er es mehrere Jahre in der Bretagne ungestört, bis er endlich

22) Nachrichten über ihn findet man in Anselm. Gembl. ad a. 1115. — Robert a Monte, append. ad chronogr. Sigeberti ad a. 1124. — Vita Norberti in actis S. S. Junii, T. I. — Epist. Trajectensis ecclesiae ad Fridericum episc. Coloniens. in Vett. monum. contra schismaticos etc. stud. Sebastian Tengnagel. Ingolst. 1612. p. 368. Vergl. Baronius Annal. T. XII, p. 170. Fleury hist. eccl. T. XIV, p. 317. Berington Geschichte Abälards, S. 392. Füeßlin K.G. der mittlern Zeit, S. 234 fgg. Neander der heil. Bernhard, S. 246 und 319.

J. 1148 vor die K.V. zu Rheims gestellt, und daselbst ins Gefängniß geworfen wurde, wo er bald darauf starb [23]). Seine Anhänger erhielten sich unter heftigen Verfolgungen noch längere Zeit, und haben vielleicht den Keim für die späteren Wiedertäufer dort erhalten. Eine eigenthümliche, und besonders bemerkenswerthe Gattung von Prophezeyungen waren diejenige, welche sich auf das tausendjährige Reich bezogen. Der Glaube an dieses tausendjährige Reich, oder der Chiliasmus, der in dieser Zeit vorzüglich lebendig geworden war, verdient als besondere Aeußerung des Mysticismus jener Zeit angeführt zu werden [24]). Eine Zeit wie diese, sinnlich, abergläubisch und phantastisch, war gerade zu solchen sinnlichen Spielen der Phantasie am meisten geneigt. Daher fanden auch die chiliastischen Ideen, die im Morgenland, vorzüglich in der neuplatonischen Periode in der christlichen Kirche herrschten, auch im Abendland leichten Eingang.

---

23) Von ihm berichtet: Otto Frising. de gest. Frid. I. L. I, c. 53 Robert a Monte, a. a. O. Guilielmus Neubrig. rerum anglicarum L. I, c. 19. Vergl. Füeßlin a. a. O. Neander a. a. O.

24) Corrodi Gesch. des Chiliasmus, Th. 2, S. 521 fgg. Vergl. S. 358 fgg.

Im Bunde mit den übrigen Systemen des Aberglaubens, wurden auch sie durch Mönche und Priester hinübergepflanzt und sorgsam genährt und gepflegt. Sie erhielten aber gerade jetzt noch eine besondere Anregung. Es war nehmlich am Ende des 10ten Jahrh. im christlichen Abendland allgemein der Glaube verbreitet, daß mit dem Ablauf des 1sten Jahrtausend das Erdenreich geendigt, und das Himmelreich beginnen werde [25]). Viele Tausend Menschen zogen darum nach Jerusalem, um dort in der Nähe des Heilands zu seyn, wenn er seine neue Regierung beginnen werde. Um die Theilnahme an dieser tausendjährigen Freude desto sicherer zu verdienen, schenkten viele ihre ganze Habe an die Kirchen und Klöster, und behielten für sich nur so viel als nöthig war, um die noch übrige Zeit in einem ewigen Sinnenrausch zuzubringen, aus welchem sie erst in der Welt der Freude zu erwachen hofften. So fand also das neue Jahrtausend einen großen Theil der Christenheit in der rohsten Bewußtlosigkeit, in die sinnlose, chiliastische Träume sie gestürzt hatten. Chiliastische Ideen

25) Glaber Radulf historia sui temporis, L. IV, c. 6, in Duchesne scriptt. Francorum T. IV, p. 22 sqq.

waren es auch, die sehr viel zu Entstehung der Kreuzzüge beytrugen. Denn Jerusalem sollte ja die Hauptstadt des tausendjährigen Gottesreichs werden, es mußte also aus der Hand der Ungläubigen befreyt werden, es koste auch was es wolle. Auf die Kreuzzüge beziehen sich darum die meisten chiliastischen Weissagungen und Offenbarungen. Auf sie beziehen sich die seltsamen Himmelserscheinungen, die oben angeführt sind. Dahin gehören auch die spätoren sibyllinischen Weissagungen. Außer den alten unächten Orakeln der Sibylle, giebt es nehmlich noch spätere, die unserer Zeit angehören. So wird dem Beda (sec. 8) eine Sammlung chiliastischer Fabeln und Prophezeyungen zugeschrieben, die aber ohne Zweifel späteren Ursprungs sind, da ganz deutlich Beziehungen auf mehrere deutsche Kaiser bis auf Friedrich den Rothbart herab, darin vorkommen [26]). Ungefähr in dieselbe Zeit mag eine andere Sammlung chiliastischer Weissagungen gehören, die dem Methodius (3ten Jahrh.) zugeschrieben werden, worin aber ziemlich deutliche Hindeutungen auf die Kreuzzüge vorkommen [27]).

---

26) Corrodi Gesch. des Chiliasmus Th. 2, S. 358 setzt sie in das 12te oder 13te Jahrh.

27) Corrodi a. a. O. S. 361.

3) Blicken wir auf die Moral jener Zeit, so ist auch diese größtentheils mystisch. Die ascetisch-mönchische Lebensansicht ist nehmlich in dieser Zeit vorherrschend. Man machte einen Unterschied zwischen dem aktiven und contemplativen Leben [28]), indem man unter dem aktiven nur die gemeine Tugend, die Erfüllung der gewöhnlichen Pflichten des Lebens, das Handeln und Wirken für die Zwecke dieses Lebens begriff, unter dem contemplativen dagegen die Richtung des ganzen Gemüths auf die Anschauung des Unendlichen, und die Erhebung über das beschränkte Leben der Welt, und Losreißung des Geistes von allem Irdischen verstand. Die aktive Tugend gehört allen Menschen an, sie wird auch unter Heiden gefunden, und kann durch eigene Kräfte des Menschen gewonnen werden; aber nur die Contemplation, die des Beystandes der göttlichen Gnade bedarf, führt zu der höheren, eigentlich christlichen Vollkommenheit, als deren höchstes Ideal man sich die Mönchsvollkommenheit dachte. Diese contemplative, oder ascetisch-mystische Lebensansicht war es, die dem

28) Schon Aristoteles macht diesen Unterschied Ethic. I, 13. X, 7., und ihn benutzten dann die Moralisten unter den Scholastikern.

Mönchthum immer zum Grunde lag, obgleich in den scheuslichen Verunstaltungen desselben diese Idee sehr oft verdunkelt oder ganz vergessen wurde [29]). Immer aber kann es als der stärkste Beweis von der hohen und allgemeinen Achtung gegen dieselbe ascetisch-mönchische oder contemplative Lebensansicht gelten, daß das Mönchthum in dieser Zeit seinen höchsten Glanz und Ansehen erreichte. Nur durch den Beyfall der öffentlichen Meinung konnte das Mönchthum so hoch steigen, wie es jetzt stieg, nur aus dieser Stimmung des ganzen Volkes ist das ungeheure Wachsthum desselben erklärlich. Der Glaube an das Verdienstliche des Mönchslebens war so groß, daß man durch dieses die größten Verbrechen abbüßen zu können glaubte. Viele Große und Mächtige, die in Schwelgerey, Gewaltthätigkeiten und Tyranney ihr Leben zugebracht hatten, flüchteten noch vor ihrem Ende in die Klosterzellen, und glaubten damit die Schuld aller ihrer Verbrechen abgewaschen und sicher für ihr Seelenheil gesorgt zu haben. Auch den Familien, glaubte man, falle ein Theil des Verdienstes zu, wenn einer aus ihrer Mitte dem Klosterleben an-

29) Vergl. Stäudlin a. a. O. S. 206 fgg.

gehöre. Darum ward es jetzt Sitte, daß Eltern ihre Kinder schon in früher Jugend einem Kloster gleichsam als Opfer darbrachten, wo sie dann für das Mönchsleben erzogen wurden [30]). Andere suchten wenigstens dadurch einen Theil des Verdienstes des Mönchslebens oder der Schutzheiligen der Klöster auch auf sich überzutragen, daß sie sich mit ihrem ganzen Vermögen dem Dienst der Klöster übergaben, entweder so, daß sie geradezu Leibeigene der Klöster wurden, oder daß sie dem Abt des Klosters Gehorsam und Dienstbarkeit gelobten [31]).

30) Solche Kinder hießen oblati; nach einigen Regeln, nahmentlich nach der des Benedikt von Aniane, der auch einen Beschluß der Synode zu Aachen J. 817 darüber bewirkte, durften solche Kinder, wenn sie erwachsen waren, das Kloster wieder verlassen. Spätere Verordnungen aber untersagten dieß (Concil. Mormat. a. 868, c. 22, vergl. Rabanus Maurus opusc. contra eos, qui repugnant institutis B. P. Benedicti) und nannten diejenigen Treulose, welche als Erwachsene das Kloster verließen, dem sie als Kinder geweiht waren. Gewöhnlich waren diese Weihungen zugleich mit bedeutenden Schenkungen verbunden.

31) Man nannte solche Leute Laienbrüder oder Bekehrte. Vergl. Berthold chron. ad ann. 1091. Alteserra origg. monast. L. III, c. 5. p. 246.

In jeder Gefahr oder Noth oder bey jedem Verbrechen wußte man nicht sicherer den Beystand und die Verzeihung Gottes zu erkaufen, als durch reiche Schenkungen und Vermächtnisse an Klöster, oder durch Stiftung neuer Klöster. Und dieß hohe Ansehen des Mönchslebens erhielt sich bey aller sittlichen Verdorbenheit und allen Mißbräuchen, die dasselbe entstellten. Nur um so mehr fühlte man sich dadurch aufgemuntert, durch Abstellung dieser Mißbräuche, und durch neue, bessere, Einrichtungen, größere Strenge in den Mönchsregeln und in der Aufsicht über die Klöster, dem Mönchsleben größeres Ansehen, bessere Wirksamkeit, und höheren Glanz zu verschaffen. Dieß Streben erzeugte die häufigen Reformationen des Mönchslebens in diesem Zeitraume. Dieß geschah zuerst durch Benedikt von Aniane, der zur Zeit Karls des Großen, die Regel des h. Benedikt von Nursia in ihrer ganzen Strenge wiederherzustellen suchte [32]). Bedeutender war die Verbesserung des Mönchslebens zu Clugny, im 10ten Jahrhundert. Der

32) Vita S. Benedicti Anianens. in Mabillon actis Sctorum Ord. S. Benedicti S. IV, P. I, — Act. Sctorum Antwerp. Febr. T. II. — Ludovici Pii Capitular. Aquisgran. a. 817.

erſte Stifter dieſes neuen Kloſters zu Clugny war Berno, J. 910, und ſeine Nachfolger in der Abtswürde dieſes Kloſters, Odo, Odilo und Hugo ſetzten die Bemühungen in der Wiederherſtellung und Schärfung der Regel des h. Benedikts von Nurſia fort, und brachten dieſer neuen Kloſterzucht ein ſolches Anſehen, daß in der Mitte des 11ten Jahrhunderts ſchon 35 Klöſter, worin 10000 Mönche waren, unter der Oberaufſicht von Clugny, nach denſelben Grundſätzen lebten [33]). Im J. 1022 ſtiftete Romuald von Ravenna zu Camaldoli (Campus Malduli) in den Apenninen eine Geſellſchaft ſtrenger Mönche, die J. 1072 vom Papſt Alexander II. förmlich beſtätigt wurde [34]). Bald darauf ſtiftete Gualbert von Florenz in Vallombroſa eine ähnliche Mönchsgeſellſchaft [35]). So drängten ſich in ſchneller Folge

33) Marrier. et Quercetan. biblioth. Cluniacens. in Mabillon act. SS. Ord. Bened. S. V, — Vita S. Bernonis in act. SS. Antw. Jan. T. I.

34) Mabillon. act. SS. ord. Bened. S. VI. P. I. — Petr. Damian. vita S. Romualdi. — Hieronym. Eremit. vita ejusd. in actt. SS. Antw. Febr. T. II.

35) Attonis vita S. Gualberti in act. SS. Antwerp. T. III. — Mabillon l. c. S. IV, P. II. — Andreae Strumens. vita S. Gualberti.

trauen des Volks zu verdrängen. Durch ihren Reichthum und ihr Ansehn brachten es allmählig die Klöster dahin, sich von der Gerichtsbarkeit der Bischöfe zu befreyen [41]), sie strebten sich immer mehr der geistlichen Aemter zu bemächtigen, das Zutrauen des Volks zu gewinnen, die Verwaltung kirchlicher Angelegenheiten an sich zu ziehen, ja selbst in politischen Verhältnissen Einfluß zu erhalten, und dieß gelang ihnen auch so wohl, daß sie bald die Geistlichen selbst an Macht und Ansehn übertrafen, und daß diese daher genöthigt waren, in der Annahme der Mönchskutte Heil und Rettung vor dem gänzlichen Sturz zu suchen. Zu welcher

---

Th. 5, S. 101. Aber schon J. 794 auf einer Synode zu Frankfurt werden die Mönche ausdrücklich unter den Clerikern aufgeführt, und ihnen ihre Stelle gleich nach den Subdiakonen angewiesen. (Concil. Francof. a. 794. c. 6 et 19.) Daraus entstand der Unterschied der clerici seculares, von den Mönchen, der J. 817 zu Aachen gemacht wurde. (Concil. Aquisgran. a. 817, c. 42.)

41) Das erste Kloster, von dem man sicher eine solche Exemtion von der Gerichtsbarkeit der Bischöfe nachweisen kann, ist das zu Clugny, obgleich viele frühere, aber unächte Exemtionsurkunden vorgewiesen werden.

Höhe einzelne Mönche in kirchlicher und politischer Hinsicht sich erheben konnten, zeigen die Beyspiele eines Dunstan, dessen Herrschaft ganz England fast unumschränkt unterworfen war, eines Petr von Cluguy, Peter Damiani, Bernhard von Clairveaux u. A., die als Muster mönchischer Vollkommenheit vom Volk angebetet wurden, deren Stimmen auf Synoden entschieden und Streitigkeiten schlichteten, deren Tadel selbst Päpste nicht verschonte, und deren Rath und Leitung Fürsten, Länder und Völker unterworfen waren. Zu alle dem führte der Mönchsgeist, der in der Moral der Zeit vorherrschte, und der sich also auch in den moralischen Schriften aussprechen mußte. Unzählig sind die Schriften, die zur Empfehlung des Mönchslebens geschrieben sind, oder doch mönchische Grundsätze der Moral predigen. Ich erinnere nur an einige der wichtigsten. Benedikt von Aniane sucht in seiner Vorschrift für Mönche das Mönchthum nicht nur zu empfehlen, sondern ihm auch zugleich durch größere Strenge eine höhere Würde zu geben [42]). Smaragdus, Abt

42) Baluze Capitulare Aquisgran. de vita et conservatione monachorum, Capitull. regum

von St. Michael an der Maaß, stellt in seiner Schrift über die Tugenden der Cleriker und vorzüglich der Mönche [43]), und in seiner Erklärung der Regel Benedikts [44]), das Mönchsleben als die Krone des geistlichen Standes dar. Mit glühendem Feuereifer stritt für das Mönchthum Peter Damiani, indem er durch Briefe an Päpste, Bischöfe und Fürsten, zu mönchischer Strenge des Lebens aufforderte, besonders aber in seiner Vertheidigung der Mönche, mit feuriger Beredsamkeit die Würde und die Rechte des Mönchthums vertheidigte [45]). Mit mehr Mäßigung und helleren Ansichten schrieb im 12ten Jahrh. Peter de la Celle, ein Mönch und zugleich Bischof von Chartres, ein Buch zur Empfehlung

---

Francorum T. I, p. 579 sq. — Harduin, act. conc. T. IV, p. 1225 sq.

43) Die Schrift, die fast ganz aus Stellen der Kirchenväter zusammengestellt ist, heißt: Diadema monachorum vel de ecclesiasticorum et monachorum maxime virtutibus, ed. Paris, 1532. 8.

44) Commentar. in regulam S. Benedicti. Colon. 1575.

45) Petri Damiani opusc. XXVIII, Apologeticus monachorum.

des Klosterlebens [46]). Mehr oder minder im Geiste dieser mönchisch-ascetischen Moral schrieben Hattigar, Bischof von Cambray, in seinem Bußbuch [47]), Jonas, Bischof von Orleans, in den Vorschriften für Laien [48]), Regino Abt zu Prüm, von den kirchlichen Einrichtungen [49]), vorzüglich der strenge Moralist Ratherius, Bischof von Verona in seinem Kampfbuch [50]), worin er mit der größten Schärfe die Laster seiner Zeit angreift, und in der ascetischen oder mönchischen Strenge die wahre Tugend allein anerkennen will.

---

46) Petrus Cellensis de disciplina claustrali, in Dacherii spicil. T. III, n. 5.

47) S. oben S. 67. Note 7.

48) De institutione laïcali, in Dacher. spicil. T. I, n. 1.

49) De ecclesiasticis disciplinis et religione christiana, lib. II, herausgegeben von Hildebrand und von Baluze. Auch in Harzheim concil. German. T. II.

50) Das Buch ist während einer langen Gefangenschaft geschrieben, in der er sich selbst durch dieses Buch zu trösten und zu stärken suchte. Es heißt: Agonisticon s. meditationes cordis, s. volumen praeloquiorum, in Martene et Durand collectio ampliss. vett. monum. T. IX, p. 785—964.

Doch nicht allein das Aufblühen und Gedeihen des Mönchthums selbst zu einer so bedeutenden Höhe, sondern auch mehrere besondere und eigenthümliche Erscheinungen dieser Zeit, sind Zeugen von dem ascetisch-mönchischen Geist, der die Moral der Zeit beherrschte. Dahin gehört vor allem der große Werth, den man auf die Ehelosigkeit setzte. Der Glaube an das Verdienstliche der Ehelosigkeit, ein Erzeugniß jener orientalisch-ascetischen Mönchsmoral, wurde mächtig genährt und gestärkt durch das Steigen und Wachsen des Mönchslebens. Auf der andern Seite war es aber diese Ehelosigkeit, wodurch die Verehrung gegen die Mönche immer höher wuchs, und selbst den Geistlichen gefährlich zu werden schien. Dadurch vorzüglich sah man sich veranlaßt, auch bey den Geistlichen das Cölibat einzuführen, um sie nicht sinken zu lassen in der Achtung des Volks. Aber ungeachtet der angestrengtesten Bemühungen, die man schon seit dem nicänischen Concil aufwandte, um das Cölibat bey den Geistlichen ganz durchzusetzen, ungeachtet unzähliger und immer von neuen geschärfter Synodalbeschlüsse gegen die Priesterehe [51]),

51) Man sehe die Synoden zu Karthago J. 389, zu Agde J. 506, zu Egara J. 614, zu Toledo

vermochte man doch noch nicht ganz zum Ziel zu gelangen. Erst der gewaltiger herrschende Mönchsgeist im Mittelalter war es im Stande, diesen Sieg über Natur und Vernunft davonzutragen. Gregor VII. drang auch hiermit nur darum durch, weil diese wie alle seine Unternehmungen dem Geiste seiner Zeit angemessen waren; weil er nur das im Gesetz aussprach, was die öffentliche Meinung schon längst erstrebt hatte. Eine ascetisch-mönchische Idee war ferner der Glaube an das Verdienstliche der Armuth. Dieser Glaube entsprang aus der mystischen Idee der Weltverachtung, und war immer ein wesentlicher Bestandtheil des Mönchthums seiner Idee nach. Er zeigte sich aber auch außerhalb des Mönchslebens selbst, in der allgemeinen Volksmoral. Zwar gehört die Geschichte der Bettelorden, der Armen von Lyon, der streng gern Begharden und Beguinen, als Erzeugnisse

---

J. 653, zu Rom 721, zu Worms J. 868, zu Augsburg J. 952, zu Poitiers J. 1000, zu Pavia J. 1009, zu Bourges J. 1031, zu Mailand J. 1067, zu Rom J. 1074 u. s. w; außerdem die Verbote der Priesterehe vom Papst Zacharias an Bonifazius J. 743, in England unter Dunstan, J. 969 u. a.

dieſer ſchwärmeriſchen Idee von der Armuth, erſt der folgenden Periode an, aber dennoch zeigen ſich auch jetzt ſchon viele Spuren von dem Daſeyn dieſer Idee auch außerhalb des Mönchslebens. Sie war es, die viele Menſchen antrieb, ihr Eigenthum noch bey ihren Lebzeiten an Kirchen und Klöſter zu verſchenken, und entweder im Dienſt irgend eines Kloſters oder einer Kirche, von den Wohlthaten derſelben zu leben, oder als eigenthumloſe Pilger durch die Welt zu ziehen, und ſich durch Almoſen allein zu ernähren. Damit hing nothwendig genau zuſammen, die hohe Stelle welche das Almoſengeben in der damaligen chriſtlichen Moral einnahm. Das eine beruhte auf dem andern; denn ſo wie das übertriebene Almoſengeben häufig zur freywilligen Armuth führen mußte, ſo konnte die Armuth nicht beſtehen, ohne viele Almoſen. Aus einer verwandten myſtiſchen Idee, nehmlich aus der Bekämpfung des Fleiſches und ſeiner Begierden durch Schwächung des Körpers, iſt das Faſten hervorgegangen, das ebenfalls als beſondere Aeußerung der Mönchsmoral in unſerer Zeit genannt zu werden verdient. Das Faſten wurde aus einem doppelten Geſichtspunkt betrachtet, einmal als Mittel zur Tugend, in ſo fern dadurch die Herrſchaft des Geiſtes über den Kör

per und seine Begierden erkämpft werde, dann aber auch als etwas an sich Gutes und Verdienstliches, als etwas Gott Wohlgefälliges, in so fern es eine Handlung der Herrschaft des Geistes über den Körper sey. Die erstere Ansicht kann dem Fasten als Gottesverehrung, an den regelmäßigen Fasttagen oder als freywillige und besondere Tugendübung, zu Grunde liegen, die andere aber muß gelten bey dem Fasten als Buße, wo durch das Verdienst der einen Handlung, die Schuld einer andern getilgt werden soll. In diesem Sinne wurde jedoch nicht allein das Fasten, sondern auch andere Peinigungen des Körpers gebraucht. Die ganze Anstalt des Bußwesens beruhte auf dieser Idee. Die Bußhandlungen waren nicht mehr, wie früher, bloße äußere, kirchliche Strafen, sondern es waren verdienstliche Handlungen, durch welche die Schuld für begangene Sünden abgetragen, und die Strafen der Ewigkeit abgezahlt werden sollten. Die Bußhandlungen selbst waren alle entweder körperliche Entsagungen und Peinigungen, und dann flossen sie also wieder aus jenem mystischen Kampf gegen das Fleisch her, oder sie waren Demüthigungen und Erniedrigungen, und dann waren sie nur sinnliche Bezeichnung des menschlichen Schuldgefühls und der

Selbſtverachtung, welche dem Myſticismus nur dann angehören, wenn ſie in ihnen allein ein hinreichendes Verdienſt zur Vergebung ihrer Sünden ſuchte, ohne zugleich von dem Gefühl der eigenen Kraft zur Beſſerung begleitet zu ſeyn [52]). Zu den

---

52) Die gewöhnlichſten Bußhandlungen waren Faſten, Enthaltung von dem ehelichen Beyſchlaf, von den Vergnügungen und Bequemlichkeiten des Lebens, Zeichen der Demüthigung in Kleidung und Geberden, und körperliche Züchtigung. Die Art der Buße eines vorſätzlichen Mörders war z. B. folgende: „Er darf in den erſten 40 Tagen keine Kirche betreten; muß barfuß gehen, darf keinen Wagen beſteigen, kleide ſich in wollenes Gewand, jedoch ohne Beinkleider, berühre keine Waffen, und genieße nichts anderes als Brod, Salz und reines Waſſer; er eſſe mit keinem andern Chriſten, ſelbſt mit keinem Büßenden zuſammen, und Niemand eſſe von der Speiſe, von der er genoſſen; er wohne keinem Weibe bey, auch nicht der eigenen Gattin, und ſchlafe überhaupt bey keinem Menſchen, ſondern liege vor der Thür der Kirche und beweine Tags und Nachts ſeine Sünden; nach Verlauf dieſer 40 Tage waſche er ſich, nehme ſeine Kleider und Schuhe wieder, und ſchneide das Haar ab.“ Die Beſchreibung dieſer und anderer Bußarten findet ſich in Regino de discipl. eccl. L. II. c. 6—9.

körperlichen Peinigungen als Bußhandlungen gehörten ursprünglich auch die Geißelungen. Als kirchliche Strafen waren körperliche Züchtigungen schon längst gebraucht worden. Besonders waren sie in mehreren Mönchsregeln als solche angenommen. Mit den übrigen kirchlichen Strafen wurden auch sie nachher in Bußhandlungen, denen ein Verdienst an sich zukomme, verwandelt. Doch waren dieß noch immer bloß zur Abbüßung gewisser Verbrechen, gesetzlich bestimmte Geißelungen, die gewöhnlich von den Geistlichen selbst den Büßenden gegeben wurden, bisweilen nur wurde ihnen gestattet, sie sich selbst zu ertheilen. Allmählig wurden diese Selbstgeißelungen die gewöhnlicheren, und galten als verdienstlicher als jene. Der wachsende Mönchsgeist im Abendlande erzeugte erst die überspannten Begriffe von dem Werth der Selbstgeißelungen, und nun entstanden erst die freywilligen Selbstgeißelungen, indem man nicht bloß durch die kirchlich auferlegten Geißelungen die Schuld der gethanen Sünden abbüßen, sondern sich auch noch überdem Verdienst und Heiligkeit dadurch erwerben wollte. Der Urheber der freywilligen Selbstgeißelungen in diesem Sinne ist im Abendlande Petrus Damiani. Zwar findet man schon in den frühsten Zeiten des Mönchs-

thums mehrere Mönchsheilige, die diese Selbstgeißelungen sehr fleißig zur Zähmung des Fleisches und Dämpfung der bösen Begierden ausübten, aber im Abendland verfiel erst der düstere Mönchseifer eines Damiani auf diese Thorheit.

Petrus Damiani [53]) war J. 1006 in Ravenna in sehr niedrigen Umständen geboren, ward Abt zu Santa Croce d'Avellano bey Gubbio, wurde dann 1057 vom Papst Stephanus IX. zum Bischof von Ostia und Kardinal erwählt, kehrte aber schon J. 1059 in sein Kloster zurück, wo er J. 1072 starb. Er erlangte seine Größe durch den herrschenden Mönchsgeist, dem er sein ganzes Leben geweiht hatte. Durch die härtesten ascetischen Uebungen, denen er sich schon seit seiner Jugend unterworfen hatte, ge-

53) Von seinem Leben S. Vita S. Petri Damiani, per Joannem Monachum, ejus discipulum, cum comment. praevio et annotatt. Henschenii in Actis SS. Mens. Febr. T. III. p. 406 sqq. u. Mabillon in ejusd. actt. SS. Ord. S. Benedict. Sec. VI, P. II, p. 245, et in Damiani opp. Paris 1665. T. I, p. 1 sqq. Ebend. Lebensbeschreibung von Joh. Ant. Flaminius. Die vollständige Lebensbeschreibung: Vita S. Petri Damiani, lib. VI, T. III, Rom. 1702. Vergl. Schröckh K.G. Theil 21, S. 323 fgg.

wann er bald den Ruf eines Heiligen und Wunderthäters, der sich nicht bloß auf die Mauern seines Klosters beschränkte, sondern ihm fast im ganzen Abendland, bey Hohen und Geringen, das größte Ansehen und die tiefste Verehrung brachte. Er benutzte dieß Ansehen, um auf jede mögliche Weise, durch Ermahnung, Rath und That, das Mönchthum zu befördern. Daher suchte er nicht allein durch strengere Gesetze und festere Einrichtung unter den Mönchen selbst eine strengere Zucht und Ordnung zu begründen, sondern er schien selbst die Absicht zu haben, die Mönchsmoral als allgemeine Volksmoral auch außerhalb der Klöster geltend zu machen. In diesem Sinne erfand er auch die Selbstgeißelungen, als neue Bußübung [54]). So wie Christus, die Apostel, und manche Märtyrer gegeißelt worden seyen, meinte er, so müssen auch wir, um unsere Bereitwilligkeit wie sie zu leiden zu beweisen, ihrem Beyspiel folgen und uns dadurch von Sünden reinigen. Zwar fand diese Neuerung anfangs noch einige Gegner [55]), aber

54) Zur Empfehlung derselben schrieb er eine eigene Schrift, de laude flagellorum, in seinen opuscc. XLIII.

55) Als solche werden vorzüglich ein Mönch Petrus

sie war dem Geist der Zeit zu sehr angemessen, als daß sie nicht hätte durchdringen sollen. Mit einer Wuth, als hätte man nun endlich das längst ersehnte Mittel entdeckt, um die gefallene Menschheit mit Gott auszusöhnen, zerfleischten Tausende jeden Geschlechts und Standes ihre entblößten Leiber mit Ruthen oder Riemen. Vorzüglich in den Klöstern fanden die Selbstgeißelungen so allgemeine Aufnahme, daß es für einen großen Mangel in dem Mönchsleben galt, sich davon auszuschließen [55]). Aber auch außerhalb der Klöster wurden

---

Cerebrosus, der Cardinal Stephanus, und Bruno, der Stifter des Karthäuserordens genannt. Vergl. Jac. Boileau hist. flagellantium, p. 190 sqq.

56) Von Hugo von St. Victor wird u. a. erzählt, daß er, ungeachtet seines übrigen heiligen Lebenswandels als Augustinermönch, darin doch sehr unvollkommen gewesen sey, daß er, wegen seines von Natur zu zarten Fleisches, die Selbstgeißelungen nicht habe ertragen können, wofür er jedoch in der Hölle von den Teufeln desto heftiger gegeißelt worden sey. Die Erzählung ist von Thomas Cantapratanus, lib II. Apum, c. 16, n. 5, vergl. Boileau hist. flagell. p. 256. Demungeachtet aber ward das Selbstgeißeln von Bruno nicht in die Regel des Karthäuserordens aufgenommen, dessen Stiftung

ſie ſehr häufig. Man ſah Geiſtliche und Laien, Hohe, und Niedere, Fürſten und Biſchöfe, Ritter, Bürger und Bauern die Geißel auf ihrem Rücken ſchwingen, ja ſelbſt vornehme und zarte Frauen ſuchten auf dieſem Wege Vergebung ihrer Sünden [57]). Drey tauſend Geißelhiebe mit Abſingung von 30 Pſalmen wurde für ein Jahr Buße gerechnet. Damiani erzählt von einer vornehmen Witwe, die auf dieſe Weiſe eine hundertjährige Buße verrichtet habe, die alſo 300,000 Geißelhiebe ausgehalten hatte [58]). Dieſelbe hundertjährige Buße vollbrachte der Biſchof Rudolph oder Rodolph von Gubbio innerhalb zwanzig Tagen [59]). Der berühm-

---

gerade in dieſe Periode fällt. (J. 1084) vergl. Boileau a. a. O. S. 235.

57) Bey Boileau a. a. O. p. 269 kommt folgende Stelle vor: „adeo flagella et flagellandi furiosa libido creverunt, ut non solum monachi, sacerdotes, episcopi, archidiaconi, reges, principes, cives, concionatores, haeretici et catholici, vapulaverint, verum etiam ipsemet diabolus poenas dederit acerbissimas.“

58) Petri Damiani epist. L. I, c. 8. Vergl. Boileau a. a. O. p. 187.

59) Dieß berichtet Damiani in der Lebensbeſchreibung dieſes Mannes; vergl. Boileau a. a. O. p. 182.

teste unter den Selbstgeißlern ist ein Schüler des Damiani, Dominicus der Gepanzerte. Er war früher Eremit gewesen, und durch Damianis Ruf angezogen, wurde er der rasendste Selbstgeißler. Er begnügte sich nicht die gewöhnliche Weise des Selbstgeißelns mit Ruthen in ihrer ganzen Strenge auszuüben, sondern er verwandelte die Ruthen in Riemen von Leder mit Knoten, womit er sich gräßlich den ganzen Leib, selbst das Gesicht zerfleischte, daß man ihn vor Blut und Geschwulst gar nicht wieder erkennen konnte. Er trug außerdem, zur Erhöhung seiner Selbstpeinigung einen eisernen Panzer 15 Jahre hindurch auf dem bloßen Leib, zwey eiserne Reife um den Leib, zwey um die Arme, und gegen das Ende seines Lebens umschloß er auch noch seine Schenkel und Füße mit vier eisernen Reifen. Er starb J. 1062. Petrus Damiani verherrlichte ihn und den Bischof Rudolph von Gubbio in einer eignen Schrift [60]). Mit der wachsenden Hierarchie und dem steigenden Mönchsgeist, nahm auch die Wuth der Selbstgeißelung immer mehr zu, und artete end

60) Petr. Dam. epist. L. I, 19, de vita SS. Rodulphi Episc. Eugubini et Dominici Loricati. Verg. Boileau a. a. O. p. 185.

lich in wilde Bewegungen aus, die selbst der öffentlichen Ruhe und Ordnung gefährlich wurden; und woraus endlich die Secte der Flagellanten, oder die Geißlerbrüderschaften sich entwickelten, deren Fanatismus die Kirche selbst erschütterte. Ihre Entstehung fällt aber erst in die folgende Periode, daher ihre Geschichte nicht hierher gehört [61]).

B. Von dem Mysticismus in der Theologie, oder in der wissenschaftlichen Behandlung der Religion.

Aus der bisherigen Darstellung wird wenigstens so viel hervorgeleuchtet haben, daß reicher Stoff zum Mysticismus in der Zeit lag, woraus leicht erklärlich wird, daß der Mysticismus in dieser Zeit sich mächtig erhob. Wenn aber dennoch dieser Stoff noch eine geraume Zeit hindurch un-

61) Ihr erster Ursprung war zu Perugia in Italien, J. 1260. cf. Monach. S. Justin. Paduan. (Fabric. B. L. med. et inf. T. IV, p. 207.) chron. rerum sub Ottone IV et Friderico II gestarum, ab a. 1207—1270, in Urstisii scriptt. rer. germ. T. I, p. 512. — Bouleau a. a. O. p. 275.

entwickelt blieb, wenn der Mysticismus eigentlich erst gegen das Ende des Zeitraums, dessen Geschichte hier betrachtet werden soll, in bestimmterer Gestalt, auch wissenschaftlich hervortrat, und erst im Anfang des 12ten Jahrhunderts gegen die Kirche sein Haupt zu erheben wagen durfte, so liegt die Ursache davon theils in der Macht und dem Druck, den die Hierarchie über die Geister ausübte, theils in der großen Autorität des Kirchenglaubens, theils und hauptsächlich in dem Mangel an heller Verstandesbildung überhaupt. So haben wir also den Mysticismus bis zum Anfang der ketzerischen Bewegungen im 12ten Jahrh. nur innerhalb der Schranken der Kirche zu betrachten, und auch hier erscheint er noch lange Zeit in sehr unbestimmter Gestalt, und vermischt mit Scholasticismus und orthodoxem Kirchenglauben. Und so war der Mysticismus des Johann Scotus Erigena.

---

1) Johann Scotus Erigena.

Sein philosophisches System ist der erste Versuch, den Mysticismus im Mittelalter wissenschaftlich zu begründen. Er war aus Großbrittanien

gebürtig. Etwas bestimmteres über sein Herkommen ist nicht bekannt; die aus seinem Nahmen abgeleiteten Vermuthungen, nach denen er nach einigen als geborner Irländer, Erigena, nach andern als Schottländer Scotus geheißen habe, sind sehr unsicher. Seine für jene Zeit außerordentliche Gelehrsamkeit, besonders die Kenntniß der griechischen und selbst arabischen Sprache, hat wahrscheinlich zu der Hypothese Veranlassung gegeben, daß er in seiner Jugend eine Reise nach Athen und ins Morgenland gemacht habe, wo er diese Kenntnisse gesammelt habe. Vielleicht war aber auch die Quelle seiner Gelehrsamkeit Irland, wo sich damals noch die meiste gelehrte Bildung von den Zeiten der Römer her erhalten hatte, weil dahin die Stürme der Völkerwanderung nicht gelangt waren. Joh. Scotus ward um das Jahr 850 an den Hof Karls des Kahlen nach Frankreich gerufen, wo er den größten Theil seines Lebens zugebracht haben mag. Karl der Kahle, mit dem er in großer Vertraulichkeit lebte, unterstützte ihn kräftig in seinen wissenschaftlichen Beschäftigungen, schützte ihn in den Streitigkeiten gegen den Papst und gegen die Verfolgungen der Geistlichen. Doch soll er, nach einigen, gegen das Ende seines Lebens dennoch durch den Papst genöthigt worden seyn, das

westfränkische Reich zu verlassen, und nach England zurückzukehren, wo er von Alfred dem Großen in Oxford als Lehrer angestellt worden seyn soll. Die Erzählung von seiner Ermordung durch eiserne Schreibgriffel von den Mönchen zu Malmsbury, beruht höchst wahrscheinlich auf einer Verwechselung mit einem andern Johannes (Cold-Saxo genannt).

Joh. Scotus Erigena war der erste, der die Fesseln der Autorität und des blinden Glaubens abzuwerfen, und mit freyem Geiste die Religion aufzufassen wagte. Er konnte sich nicht damit begnügen, die Formeln der kirchlichen Orthodoxie blindlings festzuhalten, sondern er strebte die Gründe davon in der Vernunft aufzufinden, und sich eine eigne religiöse Ueberzeugung zu schaffen. Er sah deutlich ein, wie mangelhaft und verderbt der damalige Zustand der Religion war, und suchte diesen dadurch zu verbessern, daß er durch den Verstand die Wahrheiten der Religion zu begreifen und zu begründen und ihr zugleich neue Kraft und Wirksamkeit auf das Gemüth des Menschen zu verleihen strebte. Und so kann man ihn mit Recht als den ersten Gründer, sowohl der scholastischen als der mystischen Theologie betrachten. So wie der Sinn für Wahrheit, das Streben nach klarem

Erkennen und Begreifen der Religion und der dadurch veranlaßte Gebrauch der Vernunft in der Religionslehre, die scholastische Theologie erzeugte, so führte auf der andern Seite der fromme Sinn und das warme Gefühl des Joh. Scotus, das nicht von festen Vernunftgesetzen geleitet war, zum Mysticismus. Doch ließ er sich weder durch die Wahrheitsliebe und die Neigung zu Spekulationen zu einseitiger trockner Begriffsreligion, noch durch den frommen Sinn zu blinder Gefühlsschwärmerey hinreißen, sondern er suchte in der Vereinigung von Scholasticismus und Mystikismus einen richtigen Mittelweg, der Klarheit der Begriffe und Lebendigkeit des Gefühls zugleich in sich enthielte.

Diese Vereinigung der scholastischen und der mystischen Theologie, zeigte sich

1) in den Quellen, aus denen er seine Lehre schöpfte. Mit gleichem Eifer und gleicher Liebe studirte er den Plato wie den Aristoteles. Das Studium der griechischen Philosophie, das zu seiner Zeit unter den abendländischen Theologen fast gänzlich untergegangen war, wurde durch ihn zuerst wieder ins Leben zurückgeführt. Sein umfassender philosophischer Geist ließ ihn in den verschiedensten philosophischen Schriften einzelne Beyträge zur Bildung eines eigenen möglichst vol-

kommenen Systems der ganzen menschlichen Erkenntniß finden; und durch die Kenntniß der griechischen Sprache wurde es ihm möglich, vorzüglich die griechischen Philosophen in ihrer Ursprache zu lesen, sie zu erklären, und aus ihnen, obgleich mit freyem Geiste, Wahrheit zu schöpfen. Unter allen griechischen Philosophen aber glaubte er theils in den Grundsätzen der platonischen Philosophie die größte Uebereinstimmung mit der christlichen Religion, theils in der aristotelischen die scharfsinnigste Feststellung der Begriffe zu finden [62]). Die Werke des Plato soll Joh. Scotus in griechischer Sprache selbst gelesen haben. Vorzüglich aber folgte er der alexandrinisch-neuplatonischen Schule, die auch in dem Streben mit ihm übereinkam, die Dogmen der christlichen Religion durch die Vernunft zu bestätigen und mit der Philosophie in Uebereinstimmung zu setzen. Aus dieser Schule gebrauchte er vorzüglich die Schriften des

62) Joh. Scotus nennt den Plato philosophantium de mundo maximum (de natur. divis. Lib. I, c. 33.), den Aristoteles acutissimum apud Graecos naturalium rerum discretionis repertorem (daſ. I, 16).

falschen Dionysius Areopagita [63]), dessen erhabenen neuplatonischen Spekulationen und mystischen Betrachtungen über göttliche Dinge, eben so sehr seinen Forschungsgeist, als seinen religiösen Sinn anzogen. Daher trug er auch durch die Uebersetzung dieser Werke des Dionysius Areopagita, die er auf Befehl Karl des Kahlen verfertigte, zur Verpflanzung der mystischen Theologie in das Abendland sehr viel bey. Allein Joh. Scotus war weit entfernt, sich gänzlich in die Finsterniß des Mysticismus, den er aus dem Dionys geschöpft hatte, hinabziehen zu lassen. Vielmehr beschäftigte er sich mit gleichem Eifer mit den trocknen Untersuchungen und spitzfindigen Unterscheidungen des Aristoteles. Wie hoch er die Philosophie des Aristoteles geschätzt habe, geht theils aus seinen Aeußerungen über diese Philosophie hervor [64]), theils seinen großen Verdiensten um die Beförderung des

63) Auf ihn beruft er sich unzählige mal in seinen Schriften, führt häufig ganze Stellen aus ihm an, und nennt ihn immer mit großer Ehrerbietung. So nennt er ihn de nat. div. III, 8, magnum et divinum manifestatorem.

64) Siehe die Anmerkung 62. zu S. 118, und vergl. Tennemann Gesch. d. Ph. Bd. 8, Th. 1. S. 91 fg.

Studiums der aristotelischen Philosophie unter den abendländischen Theologen, die nicht allein durch Zeugnisse der Alten [65]), sondern auch durch die Herausgabe, Uebersetzung und Erklärung mehrerer Bücher des Aristoteles beurkundet werden. So wie er aber bey der Begründung seines Systems auf gleiche Weise den Mysticismus des Plato und Dionys, und die Dialektik des Aristoteles anwendete, so nahm er dann auch einige Dogmen von dem Augustin, andere vom Pelagius an, und zeigte auch darin seine Vermischung des Scholasticismus mit dem Mysticismus. Dieß wird unten noch deutlicher bezeichnet werden.

Deutlicher zeigt sich diese Verbindung von Scholasticismus und Mysticismus

2) in der Lehre des Joh. Scotus selbst. Hier stellt er erstlich die Grundsätze der Scholastik darin auf, und ist damit zugleich ihr erster Urheber und Begründer, daß er die Trennung von Theologie und Philosophie zuerst aufzuheben wagte,

---

65) Dahin gehört das Zeugniß des Roger Baco, daß man es ihm allein zu danken habe, daß man damals einige wahre und ächte Schriften des Aristoteles gebrauchen konnte. S. Wood hist. et antiq. Univ. Oxon. L. I, p. 15.

indem er behauptete, daß die Vernunft die Quelle aller Wahrheit sey, so daß also durch die Vernunft auch die Religion erkannt werden müsse, und die wahre Philosophie auch die wahre Religion sey [66]). Sein Streben war also, die geoffenbarte Religion in Uebereinstimmung mit der Vernunft zu bringen.

66) Vergl. Joh. Scoti lib. de praedestinatione, propemium; in Gilb. Mauguin, vett. auct. qui sec. IX de praedestinatione et gratia scripserunt opera et fragmenta. Paris 1650. T. I, p. 109. „Cum omnis piae perfectaeque doctrinae modus, quo omnium rerum ratio et studiosissime quaeritur et apertissime invenitur, in ea disciplina, quae a Graecis philosophia solet vocari, sit constitutus, de ejus divisionibus seu partitionibus quaedam breviter edisserere necessarium duximus. Si enim, ut ait Augustinus, creditur et docetur, quod est humanae salutis caput, non aliam esse philosophiam, i. e. sapientiae studium et aliam religionem, cum hi, quorum doctrinam non approbamus, nec sacramenta nobiscum communicant. Quid est aliud de philosophia tractare, nisi verae religionis, qua summa et principalis omnium rerum causa Deus et humiliter colitur et rationabiliter investigatur, regulas exponere. Confiteitur inde, veram esse philosophiam veram religionem, convertimque veram religionem esse veram philosophiam.“

Dieß war aber auch das Streben der Scholastik. Joh. Scotus verfällt aber in den Mysticismus in der Art der Anwendung der Vernunft, oder in den Resultaten dieser Vernunftforschung selbst. Denn hier ist der pantheistische Mysticismus, wie wir bald sehen werden.

Zweytens ist der Mysticismus in dem System des Scotus mit dem Scholasticismus darin verbunden, daß er theoretisch ganz diesem pantheistischen Mysticismus ergeben ist, praktisch aber, in den Lehren von der menschlichen Freyheit, von der Prädestination und von der Gnade ganz davon abgeht, und sich vielmehr an die semipelagianischen Grundsätze, die damals am allgemeinsten galten, anschließt.

Die Darstellung des Systems des Joh. Scotus wird uns alles dieß deutlicher machen [67]).

---

67) Nur aus zweyen seiner Schriften können wir hauptsächlich sein System kennen lernen, nehmlich: De praedestinatione, ed. in Mauguin vett. anott. qui sec. IX de praedestinatione et gratia scripserunt fragmenta. Paris 1650. T. I. P. I. p. 105. und De naturae divisione oder περι φυσεως μερισμου ed. Thom. Gale. Oxf. 1681. fol. Mehrere andere Bücher des Scotus, z. B. über das Anschauen Gottes u. a. sind

Der Hauptgedanke auf den das ganze Syſtem des Scotus gebaut iſt, und den er nach ſeinem eigenen Geſtändniß aus dem Dionyſius Areopagita geſchöpft hatte, iſt der: daß Gott Alles, und Alles Gott ſey [68]). Die ganze Natur ſey von Gott ausgegangen und werde einſt in Gott zurückkehren. Gott alſo iſt allein das wahre Seyn, das wahre Weſen der Dinge, er allein exiſtirt wahrhaft [69]). Gott iſt Anfang,

---

theils verloren, theils noch in Handſchriften verborgen. Einiges läßt ſich auch aus ſeiner kurzen Dedicatio ad Maximi scholia in Gregorium Theologum (die er aus dem Griechiſchen in's Lateiniſche überſetzt hatte) ſchöpfen.

68) Scotus ſagt in der Dedicatio ad Maximi scholia, er habe aus dem Dionyſius Areopagita gelernt: „quomodo causa omnium, quae Deus est, una sit simplex et multiplex, qualis sit processio i. e. multiplicatio divinae bonitatis per omnia quae sunt — et iterum ejusdem divinae bonitatis qualis sit reversio, i. e. congregatio per eosdem gradus ab infinita eorum quae sunt variaque multiplicatione usque ad simplicissimam omnium unitatem, quae in Deo est, et Deus est; ita ut et Deus omnia sit, et omnia Deus sint.“ etc. Vergl. de nat. div. I, 5.

69) De nat. div. II, 2. „Nihil aliud in creatura in-

Mitte und Ende aller Dinge, d. h. er ist Ursache, Wesen und Ziel aller Dinge [70]). Die Welt ist nur Form Gottes, Erscheinung Gottes, theophania, nach seinem eignen Ausdrucke [71]). Die

telligas, nisi ipsum (Creatorem) qui solus vere est. Nil enim extra ipsum vere essentiale dicitur, quia omnia, quae ab eo sunt, nil aliud sunt, in quantum sunt, nisi participatio ipsius qui a seipso solus per seipsum subsistit; num negabis Creatorem et Creaturam unum esse?" Vergl. a. a. O. I, 5. „Ipse (Deus) omnium essentia est, qui solus vere est, ut ait Dionysius Areopagita. Esse, inquit, omnium, est superesse divinitatis."

70) A. a. O. I, 12. „Deus est principium, medium et finis. Principium, quia ex se sunt omnia, quae essentiam participant; medium autem, quia in seipso et per seipsum subsistunt omnia; finis vero, quia ad ipsum moventur quietem motus sui, suaeque perfectionis stabilitatem quaerentia."

71) A. a. O. III, 4. „Caetera enim, quae dicuntur esse, ipsius theophaniae sunt. — Omne enim quod intelligitur et sentitur, nihil aliud est, nisi non apparentis apparitio, occulti manifestatio, negati affirmatio, incomprehensibilis comprehensio, ineffabilis fatus, inaccessibilis accessus, inintelligibilis intellectus, incorporalis corpus, superessentialis essentia, informis forma etc."

ser Grundgedanke bezeichnet wesentlich den neuplatonischen Pantheismus. — Wir bemerken aber, daß dabey die Begriffe von Gott und Natur vermischt und zusammengeschmolzen werden. Da nun aber durch diese Zusammenschmelzung die Natur selbst vergöttlicht ist, so sind damit zugleich die Gränzen aufgehoben, welche der Natur gesetzt seyn müssen, und durch welche die Verbindung des Menschen mit Gott beschränkt werden muß; und so ist diese Verbindung eine unmittelbare, eine Vereinigung oder Einheit mit Gott. Dieß ist die einzige Quelle des Mysticismus des Scotus.

Die Begriffe von Natur und Gott müssen aber noch genauer bestimmt werden.

1) Natur. Scotus nimmt nehmlich Natur immer im weitesten Sinne des Wortes, und versteht darunter: die Gesammtheit aller Dinge, die in irgend einer Rücksicht als seyend oder nicht seyend betrachtet werden können. Das Seyn und Nichtseyn der Dinge betrachtet er nun aber aus fünf verschiedenen Gesichtspunkten.

a) Erstlich kann man alles das als seyend betrachten, was entweder durch die Sinne oder durch den Verstand wahrgenommen werden kann.

Allein nach dieſer Betrachtungsweiſe kann Gott, der über die Wahrnehmung der Sinne und des Verſtandes erhaben iſt, nicht als ſeyend gelten. Es muß alſo hinzugefügt werden, daß auf dieſe Weiſe, nicht das wahre Weſen der Dinge, ſondern nur ein Accidens dieſes Weſens erkannt wird; man erkennt nicht **was** es iſt, ſondern nur **daß** und **weil** es iſt [72]).

b) Nach der **zweyten** Betrachtungsweiſe kann man von jedem endlichen Dinge ſagen, daß es iſt, in ſo fern es von ſich ſelbſt oder von höheren Weſen erkannt wird; daß es nicht iſt, in ſo fern es von niederen Weſen nicht erkannt werden kann. Denn nur gleiche und niedrigere Weſen

72) A. a. O. I, 3. „Primus (essendi modus) esse videtur, per quem ratio suadet: Omnia quae corporeo sensui vel intelligentiae perceptioni succumbunt, posse rationabiliter dici esse. — Quicquid in omni creatura, vel sensu percipitur seu intellectu consideratur, nihil aliud est, nisi quoddam accidens incomprehensibile per se, ut dictum est, uniuscujuscunque essentiae; quae aut per qualitatem, aut quantitatem, aut formam, aut materiam, aut differentiam quandam, aut locum, aut tempus agnoscitur; **non quid est, sed quia est.**“

kann man erkennen, höhere überschreiten alle Erkenntniß [73]).

c) Nach der gewöhnlichen Denkweise, sagt man drittens, die Gegenstände der Natur existiren, deren Materie eine gewisse Form erhalten habe, und zu bestimmten Zeiten und Orten erkannt werden könne, sie existiren nicht, die noch formlos in dem Schooß der Natur verborgen liegen [74]).

---

73) A. a. O. I, 4. „Fiat igitur secundus essendi et non essendi modus, qui in naturarum et creaturarum ordinibus et differentiis consideratur, qui ab excelsissima et circa Deum proxime constituta intellectuali virtute inchoans, usque ad extremitatem rationalis irrationalisque creaturae descendat. — Inferioris enim affirmatio, superioris est negatio. Itemque inferioris negatio superioris est affirmatio. Eodemque modo superioris affirmatio, inferioris est negatio, negatio vero superioris affirmatio inferioris. — Hac item ratione ordo rationalis et intellectus creaturae esse dicitur et non esse. Est enim, quantum a superioribus vel a se ipso cognoscitur, non est autem, quantum ab inferioribus se comprehendi non sinit.“

74) A. a. O. I, 5. „Quidquid ipsorum causarum in materia formata, in temporibus et locis per

d) Nach philosophischem Sprachgebrauch wird endlich viertens nur denjenigen Dingen, die durch den Verstand begriffen werden können, ein wahres Seyn zugeschrieben, dem nach Zeit und Ort Veränderlichen aber, also allen sinnlichen Gegenständen, kein wahres Seyn zugegeben [75]). Dazu kommt noch

e) ein fünftes Seyn, das Seyn der Gnade. Nichtseyn ist hier das Verlorenseyn des göttlichen Ebenbildes durch die Sünde, das Seyn ist die Wiederherstellung desselben durch die Gnade.

---

generationem cognoscitur, quadam humana consuetudine dicitur esse. Quidquid vero adhuc in ipsis naturae sinibus continetur, nec in formata materia, ullo loco vel tempore certisque accidentibus apparet, eadem praedicta consuetudine dicitur non esse."

75) A. a. O. I, 6. „Quartus modus est, qui secundum philosophos non improbabiliter ea solummodo, quae solo comprehenduntur intellectu, dicit vere esse; quae vero per generationem, materiae distentionibus s. detractionibus, locorum quoque spatiis temporibusque motibusque variantur, colliguntur, solvuntur, vere dicuntur non esse, ut sunt omnia corpora quae nasci et corrumpi possunt." Vergl. I, 56.

Doch dieß ist nur Erzeugniß des positiven Kirchenglaubens, und gehört nicht zu seinem reinen System [76]).

Die Gesammtheit aller dieser Gegenstände, denen in diesem fünffachen Sinne ein Seyn oder Nichtseyn zugeschrieben wird, faßt Scotus unter dem allgemeinen Nahmen der Natur zusammen. Außer der Natur ist also gar nichts weiter denkbar. Sie zerfällt aber in mehrere Theile, deren Scotus hauptsächlich vier festsetzt, die nach ihrem Verhältniß zu der Handlung des Schaffens bestimmt werden. Nehmlich:

a) sie schafft und wird nicht geschaffen; das ist Gott, als letzte Ursache aller Dinge;

b) sie schafft und wird geschaffen, d. i. der Sohn Gottes, oder der Logos, der, von Gott geschaffen, alle Dinge geschaffen hat;

76) A. a. O. I, 7. „Quintus est modus, quem sola humana ratio intuetur, quae cum divinae imaginis dignitatem, in qua proprie subsistit, peccando deseruit, merito esse suum perdidit. Dum vero unigeniti Dei filii gratia restaurata ad pristinum substantiae suae statum, in qua secundum imaginem Dei condita est, reducitur, incipit esse cum in eo, qui secundum imaginem Dei conditus est, inchoat vivere.“

c) sie wird geschaffen und schafft nicht — die Welt, oder die Geschöpfe;

d) sie wird nicht geschaffen und schafft nicht, was wiederum Gott ist, als das wahre Wesen der Dinge, in welches sie einst zurückkehren und unverändert und ewig ruhen werden [77]).

Aus dieser Eintheilung der Natur ergiebt sich 1) daß die Begriffe von Gott und Materie oder Creatur in der Natur enthalten sind, daß aber dennoch auch 2) ein Unterschied statt finde, zwischen Gott und Materie. Dieß scheint nun aber im Widerspruch zu stehn mit dem Satze, daß Gott Alles sey. Wie dieser Widerspruch von Scotus gelöst werde, das zeigt uns die folgende genauere Bestimmung der Begriffe von Gott und Welt.

2) Gott ist das einzige reale Wesen. Er

77) A. a. O. I, 1. „Videtur mihi divisio naturae per quatuor differentias, quatuor species recipere, quarum prima est, quae creat et non creatur; secunda, in eam quae creatur et creat; tertia in eam, quae creatur et non creat; quarta, quae nec creat nec creatur.“

allein existirt wahrhaft in allen Dingen [78]). Aber sein unendliches Wesen ist über alle Begriffe erhaben, und unerkennbar für die menschliche Vernunft [79]). Also nicht unmittelbar Gottes Wesen kann vom Menschen erkannt werden, sondern nur Gott in seinen Erscheinungen und in seinen Wirkungen [80]). Kein menschlicher Begriff, kein Nahme, kann das unendliche Wesen Gottes bezeichnen. Nur negativ kann von Gott gesprochen werden, denn nur durch Verneinung aller positiven Merkmale läßt er sich vorstellen. Alle Benennungen und Eigenschaften Gottes, bezeichnen also nicht das wahre Wesen Gottes, sondern nur Gott in

78) Vergl. S. 128, Note 69.

79) A. a. O. I, 7. „Causam igitur rerum omnium, quae omnem intellectum exsuperat, nulli creatae naturae secundum Apostolum cognitam fieri, ratio ait.“ Vergl. I, 8. „Nemo universaliter definivimus divinam essentiam nulli corporeo sensui, nulli rationali, nulli seu humano seu angelico intellectui per se comprehensibilem esse?“

80) A. a. O. I, 8. „Non ergo ipsum Deum per semetipsum videbimus, quia neque angeli vident, hoc enim creaturae impossibile est; sed quasdam factas ab eo in nobis theophanias contemplabimur.“

verschiedenen Art ihn zu betrachten [84]). Die Welt ist Gott, nach der Betrachtungsweise endlicher Wesen, also auch der Menschen, die ihn nur in seinen endlichen Formen, die wir Welt zu nennen pflegen, wahrzunehmen im Stande sind. Der Unterschied zwischen Gott und Welt ist also nur subjektiv, denn er liegt nicht in ihrem Wesen selbst, sondern in der Art sie zu betrachten. Die Verschiedenheiten und Beschränkungen in der Welt sind nicht Formen der Welt, sondern Formen unserer Vernunft, unter denen wir die Dinge anschauen müssen. Diese Ansicht, nach welcher ihm die endlichen Formen der Welt nicht wirklich existirende Dinge, sondern nur an sich leere Begriffe seyn konnten, die erst Realität erhalten durch die Unterordnung der endlichen Erscheinungen Gottes unter sie, steht im Widerspruch mit der häufig an-

84) A. a. O. III, 18. „Proinde non duo a seipsis distantia debemus intelligere dominum et creaturam, sed unum et id ipsum. Nam et creatura in Deo est subsistens, et Deus in creatura mirabili et ineffabili modo creatur, seipsum manifestans, invisibilis visibilem se faciens et incomprehensibilis comprehensibilem etc.“

genommenen Meinung, daß Scotus der Parthey der Realisten zugethan gewesen sey [85]).

Es folgt aber auch ferner aus dieser Ansicht, daß der Materie eine größere Realität zugeschrieben wird, als nach dem alexandrinischen System. Wenn nehmlich dort nur der Geist göttlicher Natur war, so ist bey Scotus auch in den Körpern Gott, und selbst die Materie ist also göttlich. Das alexandrinische System neigt sich mehr dem Dualismus zu, dagegen das des Scotus ganz Pantheismus ist [86]).

Ueberhaupt hat man sehr mit Unrecht das System des Scotus so geradehin mit dem alexandrinischen Emanationssystem zusammengestellt, da es doch in mehreren wichtigen Punkten, nahmentlich in diesen Grundgedanken der Emanation, davon abweicht. Wenigstens darf man also das System des Scotus auf keinen Fall ein Emanations-

85) Vergl. Tennemann Gesch. d. Phil. Th. 8. Abth. 1. S. 80 u. 81, Note 32.

86) Vielleicht hat die christliche Lehre von der Schöpfung, nach welcher Gott Schöpfer aller Dinge, nicht allein der geistigen ist, einigen Einfluß auf diese Lehre des Scotus gehabt. Vergl. Tennemann, Gesch. d. Phil. Th. 8, Abth. 1. S. 83.

ſyſtem nennen, denn die Schöpfung iſt bey Joh. Scotus keineswegs Emanation [87]). Zwar bedient er ſich allerdings bisweilen dieſes Bildes vom Ausfluß aus Gott [88]), allein wenn dagegen nach ſeiner Lehre die Welt ihrer Natur nach gar nicht von Gott verſchieden iſt, wenn die Welt gar nicht außerhalb Gott iſt, alſo auch nicht aus ihm ausgefloſſen ſeyn kann, ſondern wenn vielmehr die Welt Gott ſelbſt iſt, ſo ergiebt ſich daraus deutlich, daß das Ausfließen bey ihm nichts mehr als Bild ſeyn kann. Nach der Vorſtellung des Sco-

87) Vergl. Tennemann a. a. O. S. 81.

88) De nat. div. III, 4. „Siquidem ex fonte totum flumen principaliter manat, et per ejus alveum aqua, quae primo surgit in fonte, in quantamcunque longitudinem protendatur, semper ac sine ulla intermissione defunditur: sic divina bonitas, et essentia, et vita, et sapientia, et omnia quae in fonte omnium sunt, primo in primordiales causas defluunt, et eas esse faciunt, deinde per primordiales causas in earum effectus ineffabili modo per convenienter sibi universales ordines decurrunt, per superiora semper ad inferiora defluentia, iterumque per secretissimos naturae poros occultissimo meatu ad fontem suum redeunt."

tus ist das Schaffen ein Entfalten und Zertheilen der Gottheit. Die Einheit Gottes geht hier in die Vielheit und Mannigfaltigkeit der Welt über. Denn in der Einheit besteht das Göttliche und Vollkommene, in der Vielheit und Veränderlichkeit das Irdische und Unvollkommene. Alles geht von der Einheit aus, und kehrt zurück in die Einheit (adunatio), das Ziel aller Dinge [89]). Hieraus erklärt sich, in welchem Sinne Scotus den biblischen Ausdruck, daß alles aus Nichts geschaffen sey, annimmt. Er versteht nehmlich unter diesem Nichts jene unentwickelte Einheit der Gottheit, oder die unaussprechliche, unbegreifliche und über

89) Dedic. ad Maximi scholia, „qualis sit processio, i. e. multiplicatio divinae bonitatis per omnia quae sunt, — et iterum, ejusdem divinae videlicet bonitatis qualis sit reversio, i. e. congregatio per eosdem gradus ab infinita eorum quae sunt variaque multiplicatione usque ad simplicissimam omnium unitatem, quae in Deo est, et Deus est. — Et quomodo praedicta quidem divina in omnia processio αναλυτικη dicitur, h. e. resolutio, reversio vero θεωσις, h. e. deificatio. Et qua ratione quae sunt maxima multiplicatione, minima sunt virtute, quae vero minima multiplicatione, maxima virtute.“

allen Verstand erhabene Klarheit des göttlichen Wesens, das von einem endlichen Wesen nicht als existirend begriffen werden kann, weil es von allen endlichen Formen entblößt, und über Allem erhaben ist [90]. — Es geht nun aber noch zweyerley aus dieser Lehre von der Schöpfung hervor, nehmlich a) daß die Schöpfung nothwendig sey, d. h. daß sie nothwendig zum Begriff und Wesen Gottes gehöre. Seyn und Wollen ist in Gott eins [91]; aber auch Wollen und Machen ist eins

90) De nat. div. III, 19. „Ineffabilem et incomprehensibilem divinae naturae, inaccessibilemque claritatem omnibus intellectibus sive angelicis incognitam eo nomine (sc nihili) significatam crediderim, quae dum per sé ipsam cogitatur, neque est, neque erat, neque erit. In nullo enim intelligitur existentium, quia superat omnia; cum vero per condescensionem quandam ineffabilem in ea quae sunt, multis obtutibus inspicitur, ipsa sola invenitur in omnibus esse, et est, et erat et erit; dum ergo incomprehensibilis intelligitur, per excellentiam nihilum non immerito vocitatur."

91) A. a. O. I, 13. „Non enim aliud in eo est esse et velle, sed unum idemque velle et esse, in condendis omnibus, quae facienda visa sunt."

in Gott [92]); es muß also auch Seyn und Wirken in Gott eins seyn. Unter dem Ausdruck: Gott macht alles, darf also nichts anderes verstanden werden, als, Gott ist in Allem; d. h. er ist das wahre Seyn in Allem; denn er allein existirt an sich wahrhaft, und alles was in dem was ist, wahrhaftes Seyn hat, das ist allein Gott selbst [93]). Ueberhaupt aber kann in Gott nichts Zufälliges seyn, und darum muß auch die Schöpfung nothwendig seyn [94]). Daraus geht aber auch hervor, daß die Schöpfung b) ewig seyn müsse. Die Welt würde etwas nicht nothwendig zu Gott gehöriges, etwas von Gott verschiedenes seyn, wenn sie nicht von Ewigkeit her in Gott gewesen wäre. Das Schaffen würde etwas zufälliges seyn,

92) A. a. O. I, 74. „Non ergo aliud est Deo esse, et aliud facere, sed ei esse id ipsum est facere.“

93) A. a. O. I, 74. „Quum ergo audimus, Deum omnia facere, nil aliud debemus intelligere, quam Deum in omnibus esse, h. e. essentiam omnium subsistere. Ipse enim solus per se vere est, et omne, quod vere in his, quae sunt, dicitur esse, ipse solus est.“

94) A. a. O. III, 8. „Deo omnino nihil accidit, itaque non est ei accidens, quin universitatem condere.“

wenn Gott denkbar wäre ohne daſſelbe. Gott iſt alſo gar nicht denkbar ohne die Welt, alſo ſein Daſeyn vor der Schöpfung der Welt unmöglich. Denn von Ewigkeit iſt, war und wird Gott die Urſache aller Dinge ſeyn [95]).

Bey dieſer Lehre von der Schöpfung muß noch eine beſondere Erwähnung der Lehre vom Logos als Schöpfer gethan werden. Dieß iſt diejenige Form der Natur, welche oben bey der Eintheilung der Natur als die ſchaffende und geſchaffene genannt ward (S. oben S. 129).

Dieſe Vereinigung der platoniſchen Lehre von dem Logos, und dem chriſtlichen Dogma von der Gottheit Chriſti, durfte auch von Scotus nicht

95) A. a. O. I, 74. „Si Deus prius erat, quam omnia faceret, accidens ei erat facere. Nam quod ei coaeternum non est, atque coessentiale, aut aliud extra eum est, aut ei accidens. Aliud praeter eum et extra eum non crediderim, in ipso enim omnia sunt, extra ipsum nihil est; nullum ei accidens temere dederim, alioquin simplex non est, sed ex essentia et accidentibus quaedam compositio. Deus ergo non erat priusquam omnia faceret. Coaeternum igitur est Deo suum facere, ac coessentiale.“ Vergl. III, 5—8, 11. 17 u. 18 (p. 129 u. 30).

weggelassen werden, weil die Formen der Orthodoxie auf sie gebaut waren, obgleich sie sich mit seinem Pantheismus nicht ganz consequent vereinigen ließen. Man dachte sich nehmlich bey dem Schaffen zwischen Schöpfer und Geschaffenem noch eine vermittelnde Kraft, welche aus Gott hervorgegangen, die ursprünglich wirkende und schaffende Kraft in der Natur sey. Diese Kraft, Sohn Gottes genannt, weil sie zunächst aus Gott ist, Logos, der Verstand Gottes, Wort Gottes, weil sie der sich äußernde, verständige Wille Gottes ist, wird, weil sie aus Gott herausgetreten ist, als eignes Wesen gedacht [96]), und ist die oberste Ursache aller Dinge; durch sie wirkt Gott Alles, in ihr liegt der Keim zu allen Dingen ursprünglich

96) A. a. O. III, 9. „Quoniam igitur Dei filius, et verbum et ratio et causa est, non incongruum dicere, simplex et in se infinite multiplex creatrix universitatis conditae ratio et causa Dei verbum. Simplex quidem, quia rerum universitas in ipso unum individuum, et inseparabile est, vel certe individua et inseparabilis unitas omnium Dei verbum est, quoniam ipsum omnia est. Multiplex vero non immerito intelligitur esse, quoniam per omnia in infinitum diffunditur, et ipsa diffusio subsistentia omnium est.“

vorgebildet[97]), sie enthält die Ideen, oder die Urbilder aller Dinge in sich[98]), und in sie und

97) A. a. O. III, 9. „Unigenitus Dei filius a Graecis λογος vocatur, hoc est, verbum, vel ratio, vel causa. Verbum quidem, quia per ipsum Deus pater dixit, fieri omnia, immo etiam patris dicere et dictio et sermo est, — ratio vero, quoniam ipse est omnium visibilium et invisibilium principale exemplar, ideoque a Graecis ιδεα, i. e. species vel forma dicitur. In ipso enim pater omnia, quae voluit fieri, priusquam fierent vidit facienda. Causa quoque est, quoniam occasiones omnium aeternaliter et incommutabiliter in ipso subsistunt." Vergl. I, 29. „Est igitur una forma omnium spirituum rationabilium et intellectualium, Dei verbum."

98) A. a. O. II, 2. „Universalis itaque naturae, ea forma secunda exstat, quae creatur et creat, et nemisi in primordialibus causis rerum intelligenda est. Ipsae primordiales rerum causae a Graecis πρωτοτυπα, h. e. primordialia exempla, vel προορισμοι h. e. praedestinationes vel diffinitiones vocantur, item ab eisdem θειαι βουλησεις, h. e. divinae voluntates dicuntur, ιδεαι quoque, i. e. species vel formae, in quibus rerum omnium faciendarum, priusquam essent, immutabiles rationes conditae sunt, solent vocari." Vergl. II, 26.

einst alles, als in seine ursprüngliche Ursache, zurückkehren[99]).

4) In dem Ende aller Dinge worin sich aller Mysticismus auf seinem höchsten Punct zu zeigen pflegt, wird auch nach Joh. Scotus das höchste mystische Ziel erreicht. Dieß besteht nehmlich in der Rückkehr aller Dinge zu Gott, oder in der Vereinigung mit Gott, in der Vergöttlichung der Welt[100]).

99) A. a. O. V, 20. „Et verbum Patris, in quo sunt et facta sunt omnia, causa omnium causarum est visibilium et invisibilium, nunquid ipsa causarum causa finis est mundi, in quam desinent quando omnia quae in motu sunt, in eo quod appetunt, in ipso videlicet Dei verbo motus sui finem constituent, ultra quem finem nullus nullius creaturae appetitus erit. Universalis quippe totius creaturae finis Dei verbum est. Principium itaque et finis mundi in verbo Dei subsistunt, et, ut apertius dicam, ipsum verbum sunt, quod est multiplex sine fine finis et principium. Hinc etiam breviter colligere possumus: ab ipso et ad ipsum omnia."

100) Scotus gebraucht davon die Nahmen: reditus ad Deum, adunatio naturarum, θεωσις oder deificatio.

Der Unterschied zwischen Gott und Welt wird hier aufgehoben, alles Geschaffene wird in seine ursprünglichen Ursachen zurückkehren, und die Mannigfaltigkeit und Veränderlichkeit wird in die Einheit aufgelöst werden, so daß nichts anderes als allein Gott selbst wahrhaft übrig bleiben wird. Da aber der Unterschied zwischen Welt und Gott nur subjektiv ist, so kann auch die Vereinigung beyder nur subjektiv seyn, da die Mannigfaltigkeit und Veränderlichkeit der endlichen Dinge, nur in der beschränkten Betrachtungsweise beruhen, so kann auch die Aufhebung dieser Schranken und die Auflösung in die Einheit nur in einer vollkommnern, höhern Betrachtungsweise dieser Dinge bestehn. Das Ende der Dinge wird also nicht eine Vernichtung der Substanzen seyn [101]), sondern nur eine unmittelbare Anschauung der ursprünglichen Ursachen, oder des wahren Wesens der Dinge [102]). Es wird, beym

101) A. a. O. V, 20. „Non enim in nihilum redigetur, sed in causis suis motu suo finito perpetualiter salvabitur et quiescet.“

102) A. a. O. V, 37. „Non enim sensibiles solummodo, verum etiam intelligibiles creaturae ineffabili modo Deoque solo cognitas in suas causas

Ende der Welt, alles als Gott selbst erscheinen [103]). Der Mensch wird befreyt von den endlichen Schranken seiner Natur, Gott selbst in allen Dingen unmittelbar anzuschauen im Stande seyn. Damit stimmte auch die Ansicht des Scotus von Zeit und Raum überein, nach welcher diese nicht in den äußerlichen Dingen selbst sind, sondern in dem Geiste des Menschen, sie sind nur Formen unter denen der Mensch die Dinge anschaut [104]). Daher muß auch für den Menschen

---

transibunt; hoc est in suarum causarum cognitionem, per quam eis adunabuntur; ea ratione, qua id quod pure intelligit, et id quod pure intelligitur, unum efficiuntur."

103) A. a. O. I, 11. „Sicut ergo totus aër lux, totumque ferrum liquefactum, ut diximus igneum, imo et ignis apparet, manentibus tamen eorum substantiis, ita sane intelleotu accipiendum, quia post finem hujus mundi omnia natura sive corporea sive incorporea, solus Deus esse videbitur, naturae integritate permanente, ut et Deus, qui per seipsum incomprehensibilis est, in creatura quodammodo comprehendatur; ipsa vero creatura ineffabili miraculo in Deum vertatur."

104) Scotus wich damit von der aristotelischen Lehre von Raum und Zeit ab, nach welcher diese Eigen-

die Welt aufhören zu seyn, sobald diese Schranken im menschlichen Geiste gelöst sind, und ihm ein unmittelbares Anschauen des wahren Wesens der Dinge gestattet ist.

Diese mystische Ansicht führt den Scotus auf einige mystische Phantasien, worin er die verschiedenen Grade dieser Vereinigung mit Gott, und die Art derselben genau ausmalt. So unterscheidet er am Schlusse seines Werkes von der Eintheilung der Naturen drey verschiedene Arten der Rückkehr zu Gott, nehmlich 1) die Verwandlung der sinnlichen Wesen in ihre verborgenen Ursachen, 2) die Rückkehr der ganzen menschlichen Natur in ihren ursprünglichen Zustand der Vollkommenheit. Durch die Erlösung Christi wird nehmlich der Mensch wieder in die Würde des göttlichen Ebenbildes und in die Glückseligkeit des Paradieses eingesetzt werden. 3) Die übernatürliche und unbegreifliche Vereinigung der durch die überschwengliche göttliche Gnade Auserwählten, mit Gott, welche alle Gränzen und Gesetze der Natur überschreitet, und ganz in Gott selbst übergehen wer-

---

schaften der Dinge selbst sind. A. a. O. I, 17 fgg. V, 18.

den [105]). Diese Erhebung des Menschen bis zur Gottheit macht sich Scotus in sieben Stufen aus, von denen die vier ersten innerhalb der Gränzen der menschlichen Natur bleiben, die drey übrigen, diese überschreiten. Nehmlich a) Verwandlung des materiellen (leiblichen) Körpers in die Lebensbewegung (Lebenskraft), b) der Lebensbewegung in das Gefühl (sinnliches Gefühl), c) des Gefühls in den Verstand, d) des Verstandes in den Geist. Nach dieser Vereinigung der fünf Theile der menschlichen

105) A. a. O. V, 39. „Primus in transmutatione totius sensibilis creaturae — ita ut nullum corpus sit intra textum corporeae naturae, — quod non in suas causas occultas revertatur; ad nihilum enim redigetur in his, quae substantialiter a causa omnium substituta sunt. Secundus vero modus suae speculationis obtinet eadem in reditu generali totius humanae naturae in Christo salvatae, in pristinum suae conditionis statum, ac veluti in quendam paradisum, in divinae imaginis dignitatem. — Tertius de reditu theoriae modus versatur in his, qui — per abundantiam divinae gratiae, quae per Christum et in Christo electis suis tradetur, suppa omnes naturae leges ac terminos supersubstantialiter in ipsum Deum transituri sunt, unumque in ipso et cum ipso fuerint."

Natur folgen nun die übernatürlichen Grade, nehmlich e) der Uebergang des Geistes zu dem vollkommsten Wissen, f) Verwandlung des Wissens in Weisheit, d. h. die tiefste Anschauung der Wahrheit, g) die Versenkung der reinsten Geister in Gott selbst, wo die Nacht wie der Tag erleuchtet seyn wird, und die verborgensten Geheimnisse der Seligen und Erleuchteten auf eine unaussprechliche Weise geöffnet seyn werden [106]. An einer

106) An derselben Stelle fährt Scotus fort: „Quorum recursio veluti post quosdam gradus septem discernitur. Ac primus erit mutatio terreni corporis in motum vitalem; secundus vitalis motus in sensum, tertius sensus in rationem, deinde rationis in animum. Post hunc veluti quinque partium nostrae naturae adunationem, sequentur alii tres adscensionis gradus, quorum unus, transitus animi in scientiam omnium quae post Deum sunt, secundus scientiae in sapientiam, h. e. contemplationem intimam veritatis, tertius qui et summus, purgatissimorum animorum in ipsum Deum supernaturaliter occasus, ac veluti incomprehensibilis et inaccessibilis lucis tenebrae, in quibus causae omnium absconduntur; et tunc sol sicut dies illuminabitur, h. e. secretissima mysteria beatis et illuminatis intellectibus ineffabili quodam modo aperientur.“

andern Stelle nimmt er folgende verschiedene Arten der Rückkehr der menschlichen Natur zu Gott an: 1) Auflösung des Körpers in die vier Elemente; 2) Wiedererlangung des eignen Körpers aus den vier Elementen nach der Auferstehung, 3) Verwandlung des Körpers in Geist, 4) Rückkehr der ganzen menschlichen Natur in ihre ursprünglichen Ursachen, welche Gott selbst sind, 5) die Vereinigung der Natur selbst und ihrer Ursachen mit Gott selbst, so daß nichts mehr seyn wird, als allein Gott selbst [107]).

Nach diesen theoretischen Grundsätzen, welche den strengsten Mysticismus in sich enthalten, würde Scotus zu den crassesten Mystikern gehören müssen, wenn er nicht in der Anwendung dieser Theorie auf besondere dogmatische und moralische Gegenstände sich selbst ungetreu würde. Hier nehmlich scheint sich der gesunde Geist des Scotus gesträubt zu haben gegen die finstern Folgerungen, welche aus solchen Grundsätzen hätten ausfließen müssen, und er zeigt im Gegentheil in vielen Punkten eine sich über sein Zeitalter weit erhebende Aufklärung. Die Anwendung seines theoretischen Mysticismus zeigt sich theils in Beziehung auf posi-

107) A. a. O. V, 8.

tive Dogmen von Christo und Christenthum, theils in Beziehung auf Natur und Bestimmung des Menschen.

1) In Beziehung auf positive Dogmen von Christo und Christenthum zeigt sich sein Mysticismus

a) in der mystischen Erklärungsweise der Bibel. Er erklärte sich über den Gebrauch der heil. Schrift so, daß man der Autorität derselben in allem Folge leisten müsse, da in ihr die Wahrheit verborgen liege, doch dürfe bey ihr nicht die wörtliche Bedeutung als wahrer Sinn gelten, sondern dieser müsse in bildlichen und allegorischen Bedeutungen der Worte gesucht werden [108]). Man findet in seinen Schriften mehrere Beyspiele

108) A. a. O. I, 66. „Sanctae siquidem scripturae in omnibus sequenda est auctoritas, quum in ea veluti quibusdam secretis sedibus veritas possidetur; non tamen ita credendum est, ut ipsa semper propriis verborum seu nominum signis fruatur, divinam nobis naturam insinuans; sed quibusdam similitudinibus, variisque translatorum verborum seu nominum modis utitur, infirmitati nostrae condescendens, nostrosque adhuc rudes infantilesque sensus simplici doctrina erigens.

dieſer myſtiſchen Erklärungsmethode der Bibel [109]). Zwar kann dieſe keineswegs als Eigenthümlichkeit des Scotus betrachtet werden, da er hierin nur den allgemeinen Grundſätzen ſeiner Zeitgenoſſen folgte (S. oben S. 74), allein dennoch wurde er im beſondern zu dieſer Methode genöthigt durch ſeine eigenthümlichen philoſophiſchen Anſichten und ſein Streben, dieſe vor dem Vorwurf der Ketzerey zu retten. Er bedurfte dazu der Uebereinſtimmung mit der Bibel, und dieſe war nur auf jenem Wege der allegoriſch-myſtiſchen Erklärung möglich. Ebendieſe häufigen Abweichungen ſeiner philoſophiſchen Speculationen von dem herrſchenden Kirchenglauben nöthigten ihn dann

b) zu der myſtiſchen Erklärung mancher kirchlicher Dogmen. Er kam in daſſelbe Verhältniß, in welches eine gewiſſe Gattung unſerer neueren philoſophirenden Theologen kommen, welche etwas darein ſetzen, die Formeln der kirchlichen Orthodoxie feſtzuhalten, und darum genöthigt werden, in dieſe Formeln einen ganz andern Sinn willkührlich hineinzulegen, als der darin liegt, und ſie nach ihrem Syſtem zu deuten. Und gerade dieſelbe

109) Wie z. B. die Auslegung der moſaiſchen Schöpfungsgeſchichte II, 15 fgg. vergl. IV, 29.

Lehre, welche diesen neueren Theologen den reichsten Stoff zu dergleichen Deutungen gegeben hat, die Lehre von der Dreyeinigkeit, diente auch dem Scotus vorzüglich um seinen Hang zu allegorisch-mystischen Deutungen zu befriedigen [110]).

c) Die Lehre von Christo, seiner Person und seinen Werken wurde zwar im Allgemeinen von Scotus übereinstimmend mit der herrschenden Kirchenlehre dargestellt, aber er weiß doch auch zugleich manche seiner pantheistisch-mystischen Speculationen darauf anzuwenden. Die Gottheit Christi ist ihm, nach den Grundsätzen des Neuplatonismus, eins mit dem Logos. Wie er diese Lehre vom Logos mit seinem Pantheismus zu vereinigen suche, haben wir schon oben (S. 140 fg.) gesehen. Als Mensch aber bestand Christus aus den vier Theilen der menschlichen Natur überhaupt, aus Körper, Sinnen, Seele und Vernunft. Ferner ist er der menschlichen Geschlechtsverschiedenheit unterworfen, und das männliche ihm zugetheilt. Nach der Auferstehung aber ist Christus von allen diesen Zertheilungen der menschlichen Natur befreyt, denn alles ist in ihm vereinigt und vergöttlicht (ad-

110) Vergl. A. a. O. I, 14. II, 29. IV, 1. u. a.

unatio, deificatio). Die vier Theile der menſchlichen Natur ſind daher im Eins zuſammengeſchmolzen [111]), und der Geſchlechtsunterſchied aufgehoben [112]). Was er in der Auferſtehung an ſich im beſondern gethan hat, nehmlich die adunatio und deificatio, das wird er am Ende der Dinge an der ganzen Welt thun. Sein Werk der Erlöſung wird ſich alſo nicht bloß auf die Menſchen beſchränken, ſondern ſie bezieht ſich auf alle Weſen, theils höhere, theils niedere als die Menſchen; ſie beſteht aber darin, daß durch Auflöſung des Getrennten und Beſonderen in die Einheit, alles in der Gottheit zuſammenfließt [113]).

111) A. a. O. II, 15. „Non enim in illo post resurrectionem quatuor sunt, sed unum, et non compositum unum, sed simpliciter unum corpus et sensus, et anima, et intellectus.“

112) A. a. O. II, 10. „Primo igitur Dominum Jesum divisionem naturae, i. e. masculum et foeminam, in seipso adunasse edocet; non enim in sexu corporeo sed in homine tantum surrexit ex mortuis, in ipso enim nec masculus nec femina.“

113) A. a. O. V, 25. „Totus itaque mundus in verbo Dei unigenito, incarnato, inhumanato adhuc specialiter restitutus est, in fine vero mundi generaliter et universaliter in eodem restaurabitur.

2) Wichtiger ist die Beziehung seiner Theorie auf die Natur und Bestimmung des Menschen. — Die Natur des Menschen wird eigentlich von Scotus mehr idealistisch als pantheistisch aufgefaßt. Er betrachtet zwar den Menschen auf der einen Seite auch als in Gott seyend, als Theil Gottes, in so fern die Idee des Menschen von Ewigkeit her in dem göttlichen Verstande gebildet ist, und nur die endliche Erscheinung dieser Idee kann als ein Wesen für sich angesehen werden [114]), aber das wahre Wesen des Menschen, das Ich des Menschen, das also auch allein nur göttlicher Natur ist, ist der Geist des Menschen, der Körper ist nur Eigenthum des Ich, ist nicht das Ich selbst [115]). Daher darf auch der

---

Quod enim in seipso specialiter perficit, generaliter in omnibus perficiet. Non dico in omnibus hominibus solummodo, sed in omni sensibili creatura."

114) A. a. O. IV, 7, p. 174. „Possumus ergo hominem definire sic: Homo est notio quaedam intellectualis, in mente divina aeternaliter facta." Daselbst p. 175. „Aliter humana substantia per conditionem in intellectualibus perspicitur causis, aliter per generationem in effectibus."

115) A. a. O. I, 55. „Nos summus substantia nostra,

Mensch nur der Seele nach Gottes Ebenbild genannt werden, nicht dem Leibe nach, und zwar erstlich in so fern der Geist den ganzen Leib durchdringt, ohne sich davon trennen zu lassen, so wie Gott die Welt durchdringt; zweytens in so fern der Geist sich nicht unmittelbar, sondern nur in seinen Aeußerungen begreifen läßt, so wie auch Gott nur in den Erscheinungen sichtbar ist [116]). Körper und Seele sind demnach wesentlich von einander verschieden. Geist ist ein Wesen ohne Form und Materie, das von dem Logos, als der allgemeinen Form alles Geistes ausgegangen ist [117]). Die menschliche Seele schafft sich selbst ihren Körper, aber nicht aus Nichts, sondern aus Etwas, nehmlich aus der formlosen Materie. In so fern nehmlich durch das Daseyn der Seele gewisse form-

quae vitalis atque intelligibilis est supra corpus, omnesque ejus sensus visibilemque formam. Nostrum est, non autem nos, corpus quod nobis adhaeret, quanto et quali, caeterisque accidentibus compositum, atque sensibile, mutabile, solubile, corruptibile; nihilque aliud esse verissimum est dicere, quam sensuum instrumenta vel sedes."

116) A. a. O. IV, 11.

117) A. a. O. I, 29.

lose Bestandtheile der Materie zu einem Ganzen verbunden werden und dadurch ein eigenes Subjekt gebildet wird; ist die Seele die eigene Schöpferin ihres Körpers [118]). Somit ist der Mensch von doppelter Natur, nehmlich von thierischer und geistiger, die sich beyde häufig einander entgegenwirken; von denen aber die geistige herrschen soll [119]). Dabey aber wird von Scotus ausdrücklich die Meinung verworfen, daß der Mensch zwey Seelen habe, eine welche den Leib, und eine welche den Geist belebe, sondern die menschliche Seele ist nach seiner Ansicht durchaus nur Eine und untheilbar [120]). Er verwirft damit theils die dualis-

118) A. a. O. II, 24. „Anima corpus suum ipsa creat, non tamen de nihilo, sed de aliquo: anima namque incorporales qualitates in unum conglutinante, et quasi quoddam subjectum ipsis qualitatibus ex quantitate sumente et supponente, corpus sibi creat.“ Vergl. I, 61.

119) A. a. O. IV, 5. p. 166.

120) A. a. O. IV, 5. p. 168. „Duas animas in homine nec ratio, nec divina auctoritas sinit me arbitrari, imo etiam prohibet, nec ulli recte philosophantium fas est aestimare: unam vero eandemque rationabilem animam ineffabili modo adjunctam, hominem esse assero.“ — „Unum sir-

stische Ansicht, theils die platonische von einer ψυχή und einem πνευμα.

Bey der Bestimmung des Menschen, muß man seine endliche und seine unendliche Bestimmung unterscheiden. Seine endliche Bestimmung bezieht sich auf die Moral, seine ewige auf Unsterblichkeit und Vergeltung.

Der schwierigste Punkt in dem ganzen System des Scotus ist der über die Moral. Durch seinen Pantheismus vernichtet er eigentlich die ganze Moral in ihrem Princip. Denn wenn nach ihm Alles Gott ist, so ist das Mensch nichts mehr eignes, selbstständiges Wesen, der Mensch hat also keine Freyheit, kein eignes Gesetz der Sittlichkeit, keine persönliche Würde. Hier ist also Sittlichkeit ein Unding. Unauflösbar bleibt nach diesem Pantheismus auch die Frage nach dem Ursprung der Sünde. Wenn Alles, was da ist, Gott selbst ist, so ist nicht einzusehen, woher etwas Böses kommen könne, und wie dieses, als von Gott wesentlich verschieden, existiren könne. Der Unterschied von sittlich Gutem und Bösem wird

---

missime teneo, simplicem omnique copula partium carentem esse" etc.

damit eigentlich gänzlich aufgehoben, und somit die Moral in ihrer Wurzel angegriffen. Aber Scotus hatte zu viel gesunden Verstand, um sich, gleich einem heiligen Augustin, bloß der Consequenz mit seinen Speculationen wegen, blindlings in solche, die Sittlichkeit von Grund aus zerstörende Grundsätze hineinzustürzen. Er fühlte das Bedürfniß, die persönliche Würde und die Sittlichkeit des Menschen zu retten, aber er mußte auch zugleich die große Schwierigkeit fühlen, diese mit seiner Theorie in Uebereinstimmung zu bringen. Daher die unzureichenden Versuche, diese Schwierigkeit zu lösen.

Von Ursprung der Sünde suchte er auf folgende Weise zu rechtfertigen: Von Gott kann natürlich die Sünde nicht hervorgegangen seyn; sie muß also in der Natur, in der Materie entstanden seyn. Allein auch so würde die letzte Quelle der Sünde wieder Gott seyn, denn die Natur hat Gott geschaffen und wirkt in derselben alles, sie ist Gott selbst, in der Erscheinung. Eben so würde die Sünde zuletzt wieder auf Gott selbst zurückfallen, wenn man sie aus dem freyen Willen des Menschen ableiten wollte; denn auch dieser freye Wille ist Geschenk Gottes, also von Gott ausgegangen, er ist nur der Wille Gottes selbst, der

hier im Menſchen thätig iſt [121]). Scotus ſcheint hier keinen andern Ausweg geſehen zu haben, als den Satz, daß das Böſe eigentlich ohne Urſache ſey (malum incausale). Denn ohne Urſache muß alles ſeyn, was ſich nicht von dem Urquell alles Guten, von Gott ableiten läßt. Da dieß bey dem Böſen nicht möglich iſt, ſo kann auch die Urſache deſſelben gar nicht in der natürlichen Wirkung der Dinge, welche exiſtiren, geſucht werden, weil dieſe alle von Gott ſind. Die Sünde kann alſo im Menſchen nicht aus dem Gebrauch der von Gott verliehenen Kräfte entſtehen (ſonſt wäre dennoch Gott die Urſache des Böſen), ſondern aus der Verneinung dieſer Kräfte, aus dem Mißbrauch derſelben. Dieſer Mißbrauch iſt die böſe Begierde. Man darf demnach nicht annehmen, daß zwey Willen im Menſchen ſeyen, ein guter und ein böſer, denn der Wille des Menſchen iſt von Gott, das Böſe geht alſo aus ihm nicht hervor, ſondern das Böſe

121) Scotus ſelbſt ſieht die menſchlichen Tugenden nur als Wirkungen des göttlichen Willens an: De praedestinatione c. 2. „Omnes virtutes animi, quae vere nihil aliud sunt, nisi effectus unius ipsius summae omnium causae, divinae sc. voluntatis.“ Vergl. Ebend. c. 4.

iſt eben eine Verfälſchung, ein unerlaubtet Gebrauch der natürlichen Kräfte des Menſchen, eine Verneinung der Natur.[122]). Wenn alſo auch von Na-

122) Dieſes ganze Raiſonement findet man ziemlich zuſammengeſtellt in einer Stelle, De nat. divis. V, 36, p. 287. „Causas illicitae abusionis atque perversae cupiditatis aliquis nullt invenire, sollicitus quaerat. Ego autem securus sum, incunctanter prospiciens, quod neme eas potest reperire. Ut enim malum incausale est, et nullo modo invenitur unde est, ita naturalis boni illicita abusio ex nulla nascitur causa. Stultum quippe est, eorum causas quaerere, quae nullo genere, nulla forma vel specie, nullo numero bonorum quae a summo bono et conditore omnium facta et ordinata sunt, continentur; quoniam penitus incausale et insubstantiale est omne quod ab eo factum non est. Hinc mihi videntur rectius rerum proprietates considerare, qui dicunt libidinosum appetitum, non autem malam voluntatem supplicionum causam esse, nequis existimet, duas voluntates in una eademque natura comprehendi una quidem bona, altera vero mala; dum una voluntas humanitati inest, quamvis saepe in bono saepe in malo accipiatur; libido autem non solum naturalibus bonis omnino excluditur, verum etiam aut vix aut numquam in significatione boni in scr. reperitur.“ Vergl. V, 55, p. 278.

nur alles was Gott gemacht hat, gut ist, so kann doch das Gute, durch falschen Gebrauch, böse werden, und so entsteht die Sünde. — Mit diesem Räsonnement, das freylich die Schwierigkeit keineswegs löst, sondern nur die Frage etwas weiter hinausschiebt, indem man immer noch fragen kann: woher die böse Begierde, welche diesen Mißbrauch des natürlich Guten verursacht? beruhigt sich Scotus, und nimmt nun fast ganz die gewöhnlichen Meinungen von Freyheit, Persönlichkeit, Sittlichkeit und Zurechnung an, obgleich diese ganz im Widerspruch mit seinem System standen [123]).

„Hinc conficitur, nullam aliam sedem corruptionibus poenisque posse reperiri, praeter rationabilis et intellectualis creaturae perversos illicitosque propriae voluntatis motus, qui nec ex Deo, nec ex natura condita, occasiones accipiunt; incausales enim sunt, cum per seipsos dum quaeruntur nihil aliud in eis invenitur, praeter licitae et naturalis voluntatis privationem et defectum."

123) Daß der Mensch den freyen Willen als ein Geschenk von Gott empfangen habe, und durch denselben die Kraft habe, das Gute zu thun oder nicht zu thun, gesteht Scotus De praedestinatione c. 4. „Est enim omnium creaturarum causa voluntaria et voluntas causativa; inter quas rationalem crea-

Er gieng aber von der augustinischen Theorie der Erbsünde ab, indem nach seinen Grundsätzen der Mensch nicht von Natur bös seyn kann; denn die Natur ist Gott, und dann wäre das Böse selbst von Gott [124]).

Obgleich aber Scotus in diesen allgemeinen moralischen Grundprincipien vom Mysticismus entfernt ist, so zeigt er diesen doch wieder in einigen besondern moralischen Ansichten. So findet man bey ihm jene mystische Verachtung alles weltlichen und fleischlichen, die aus der zu schroffen Entgegensetzung des Geistigen und des Körperlichen hervorgeht [125]). — Aeußerst merkwürdig ist

turam edidit, ad se intelligendum, ut summo sui bono, h. e. contemplatione creatricis suae frui posset, largiens ei donum, id quidem suae voluntatis liberum arbitrium, ut eo munere bene utendo, h. e. creatoris sui praecepto pie humiliterque obediendo, juste ac beate viveret."

124) De nat. divis. V, 36. p. 286.

125) A. a. O. IV, 5. p. 166. „Qui enim perfecte vivunt, omnino corpus suum et vitam, qua illud administratur, omnesque corporeos sensus cum his, quae per eos percipit; omnesque irrationabiles motus, quos in se sentit, cum omnium rerum mutabilium memoria, non solum spernit,

ferner seine Ansicht über das Verhältniß der beyden Geschlechter zu einander, und über die Ehe. Der Geschlechtsunterschied ist nehmlich nach seiner Meinung nur eine Folge der Sünde. Im vollkommenen Zustand der Menschheit ist kein Unterschied der Geschlechter, denn diese Zertheilung ist, so wie jede Zertheilung, nur Eigenthümlichkeit der irdischen, unvollkommenen Natur des Menschen [126]). Eine fleischliche Vermischung würde also ganz unnöthig zur Fortpflanzung seyn, wenn die Menschen ohne Sünde geblieben wären [127]). Nach dieser Ansicht muß auch die Ehe

verum etiam quantum potest et corrumpit et destruit, ne ullo modo in eo praevaleant, et omnino perire eis et ea sibi appetit."

126) A. a. O. II, 6. „Homo solummodo esset in simplicitate suae naturae creatus, eoque modo quo sancti angeli multiplicati sunt intellectualibus numeris, multiplicatur; sed reatu suae praevaricationis obrutus, naturae suae divisionem in masculum et foeminam est passus; et quoniam ille divinum modum multiplicationis suae observare noluit, in pecorinam corruptibilemque ex masculo et foemina numerositatem justo judicio redactus est."

127) A. a. O. IV, 12, p. 190. „Quopropter si ho-

als eine Folge der Sünde betrachtet werden. Die Ehe ist jedoch erlaubt, wenn sie aus reiner Absicht für ihren Zweck, nehmlich die Fortpflanzung der Menschheit geschieht, und ohne fleischliche Begierde ausgeübt wird [128]).

Bey der unendlichen Bestimmung des Menschen kömmt zuerst die Frage über die Unsterblichkeit der Seele in Rücksicht. Durch seinen Pantheismus und durch den Begriff, den er von der Rückkehr zu Gott aufstellt, hebt er eigentlich den Begriff der Unsterblichkeit der Seele auf,

---

mo non peccaret, nullus utriusque sexus copula nec ullo semine nasceretur: sed quemadmodum angelica essentia dum sit una, in infinitas myriades, nullis temporum morulis interjectis, simul et semel multiplicata est; ita humana natura, si mandatum vellet servare et servaret, in praecognitum soli conditori numerum simul et semel erumperet." Vergl. Ebendaſ. oben: „Quaerenti, quomodo esset sine nuptiis homo, respondebimus dicentes; sicut sunt angeli sine nuptiis, hominem enim similem illis fuisse ante praevaricationem, ostendit ipsa in illum iterum restitutio. Vergl. IV, 25.

128) A. a. O. IV, 25. „Conjugia non reprehendimus, si legitima sint, prolisque procreandae, non libidinis perpetrandae appetitu copulata" etc.

denn die Wesen werden nicht mehr als eigene, für sich bestehende, persönliche Wesen fortbestehen, sondern sie werden eins mit Gott (adunatio). Dennoch sucht Scotus den Begriff der Unsterblichkeit festzuhalten [129]), und er nimmt auch hier manches in diesen Begriff auf, was mit seinen Grundsätzen im Widerspruch steht. Der Mensch wird nehmlich nach dem Tode ganz Geist. Alle körperlichen Bestandtheile der menschlichen Natur werden in dem Geiste aufgelöst werden. Der Geist selbst aber wird von keinem niederen Wesen mehr wahrgenommen werden können, denn er wird in Gott übergehen [130]). So wird aber auch der Körper nicht vernichtet werden, sondern auch er wird auferstehen, nur nicht als Körper, sondern als Geist. Nicht der irdische, sündhafte Körper, sagt Scotus, wird auferstehen, sondern der ursprüngliche. Der ursprüngliche Körper ist aber Geist nach der Theorie des Scotus, daß der Geist sich selbst den Körper schaffe. In diesem Sinne sagt Scotus, daß die Menschen nach dem Tode

129) Ein Beweis der Unsterblichkeit der menschlichen Seele aus ihrer Vortrefflichkeit, III, 41, beweist nur eine Fortdauer ohne eigenes Seyn.

130) A. a. O. II, 8.

geistige Körper haben werden [131]). Damit wird dann die Verschiedenheit der beyden Geschlechter aufgehoben, denn unsere Natur wird der der Engel gleich seyn [132]). So wie sich nach und nach alles Zertrennte und Verschiedene in unserer Natur immer mehr in die Einheit auflösen wird, so nähert sich der Mensch der Gottheit, in der alles Eins ist — aber desto mehr hört er auch auf zu seyn, bis sein Seyn endlich ganz in Gott aufgelöst seyn

131) A. a. O. IV, 15. „Necessarium erat exterius ac materiale corpus solvi in ea elementa, ex quibus assumtum est: non autem necessarium perire, quoniam ex Deo erat manente semper interiori illo et incommutabiliter stante in suis rationibus, secundum quas cum anima et in anima et per animam et propter animam constitutum est.“ — „Inde fit quod semper non simpliciter, sed cum additamento aliquo ponitur corpus mortale vel corruptibile, vel terreum, vel animale, ad discretionem ipsius simplicis corporis, quod primitus in homine editum est, et quod futurum est. Vergl. II, 23, p. 71. „Semel et simul animas nostras et corpora in paradiso conditor creavit, corpora dico coelestica, spiritualia, qualia post resurrectionem futura sunt.“

132) A. a. O. II, 6. Vergl. I, 8.

wird. In diesem Begriff von Unsterblichkeit zeigt sich also Scotus wieder als Mystiker.

Die andere Frage, welche die ewige Bestimmung des Menschen betrifft, ist die nach der Vergeltung in der Ewigkeit. Hierher gehört die Lehre von der Prädestination. Scotus mußte hier nach seinem Pantheismus, der Gott als die einzige wirkende Ursache ansah, nothwendig eine Vorherbestimmung annehmen, aber in ganz anderem Sinne als Augustin. Nach ihm war der göttliche Wille die höchste, ursprüngliche, einzige Ursache aller Dinge, Gott selbst ist ganz Wille. In Gott ist kein Unterschied zwischen Wollen und Vorherbestimmen. Denn was er gemacht hat, das hat er durch Vorherbestimmung gewollt, und durch seinen Willen vorherbestimmt. Gott also selbst ist die wahre Prädestination, denn alles was da ist, das hat Gott von Ewigkeit vorausbestimmt [133]).

133) De praedestinatione, c. 3. „Primo igitur vera ratio suasit, divinam voluntatem summam, principalem solamque esse causam omnium, quae pater per veritatem suam fecit, ipsamque voluntatem omni modo cuncta necessitate carere, quae eam vel impelleret, vel impediret, sed ipsa est sua necessitas. Tota igitur est voluntas. — Non

Und obgleich Scotus dem Menschen Freyheit des Willens zuerkennt, so betrachtet er doch auch diesen nur als Geschenk Gottes, und dessen Aeußerungen nur als Aeußerungen des Willens Gottes [134]). Aber die doppelte Prädestination des Augustin, nach welcher die Menschen theils zum Guten, und zur Seeligkeit, theils zum Bösen und zur Verdammniß bestimmt sind, verwarf Scotus, weil dann Gott auch die Ursache des Bösen seyn würde, und also in Gott ein doppelter Wille, ein guter und ein böser seyn müßte. Nach des Scotus Ansicht sind alle Menschen zur Seligkeit bestimmt [135]). Denn Gott hat nur das Gute vor-

---

enim Deo aliud est velle, aliud praedestinare, quoniam omne, quod fecit, praedestinando voluit, et volendo praedistinavit.“ — Ebend. c. 4. „Deus enim verus est vera Dei praedestinatio, quae antequam omnia fierent, quae ab ipsa et per ipsam et in ipsa facta sunt, in mensura, et numero et pondere facienda praevidit.“

134) A. a. O. c. 2 u. c. 4..

135) De nat. divis. V, 36, p. 283. „Non enim solis juste in hac vita viventibus veritatemque rite quaerentibus, verum etiam injustis pravisque suis moribus corruptis lucemque veram odientibus et fugientibus ipsa veritas per omnia fulge-

herbeſtimmt, das Böſe entſteht aus böſen Begierden. Alſo wird auch nur das Gute ewig beſtehen, weil nur dieß aus den ewigen Urſachen der göttlichen Vorherbeſtimmung hervorgegangen iſt, das Böſe, als Erzeugniß vergänglicher Urſachen, wird aus der Natur gänzlich vertilgt werden. So muß alſo zuletzt alles die Seligkeit erreichen [136]). Gott vertheilt auf gleiche Weiſe das Gute unter alle Menſchen. Auch die ungleiche Vertheilung der irdiſchen Güter iſt nur ſcheinbar eine Ungerechtigkeit Gottes, da irdiſche Güter nicht wahre Güter ſind, ſondern nur leere Schatten, die vor der Ewigkeit

---

bit in futuro. Omnes enim videbunt gloriam Dei.“

136) A. a. O. „Omne quippe quod divina praedestinatione est dispositum, quis dubitarit semper esse mansurum? Haec autem in aeternum peribunt, et universaliter de natura rerum abolebuntur: non igitur ex aeternalibus causis divinae praedestinationis profecta sunt.“ Vergl. Ebendaſ. V, 56. p. 280. „Quamvis enim non eodem modo verum apparebit; omnibus tamen apparebit, quando in omnibus injustis, sola injustitia punita et interemta, ipsa purgata et intemerata reliquitur natura, in ipsos gradus de quibus peccando corruerat, reversura.“

keinen Werth haben [137]). Da alle Menschen dazu bestimmt sind, in den ursprünglichen vollkommenen Zustand der Menschheit zurückzukehren, und dadurch selig zu werden, so können auch nicht nach dem Maaß der Sittlichkeit Strafen und Belohnungen vertheilt werden, sondern alle müssen endlich gleich selig werden. Was von Gott ausgegangen ist, kann weder bös seyn, noch gestraft werden [138]). Also nicht die menschliche Natur ist bös, sondern der Mißbrauch derselben, nicht die menschliche Seele kann gestraft werden, sondern die böse Begierde allein. Nur die böse Begierde darf die Strafe treffen, weil nur sie gesündigt

137) A. a. O. „Eadem blasphemia est de divina aequitate. Dicunt enim Deum inaequalem, ut non dicam injustum esse, quoniam, ut ajunt, non aequaliter bona sua distribuit; quosdam exaltans, quosdam spernens etc. — non intuentes temporalia et transiteria hujus vitae bona vere bona non esse, quoniam non possunt semper manere; — umbrae quippe inanes sunt, ideoque bonis et malis distribuuntur etc."

138) A. a. O. V, 55, p. 277. „Praedictis siquidem rationibus confectum est, omne quod a summo bono factum est, nullam corruptionem et per hoc nullam poenam recipere."

hat [139]). Daraus ergiebt sich die Art der ewigen Strafen. Es können keine sinnlichen Strafen, also nicht an einen gewissen Ort und an eine gewisse Zeit gebundene seyn. Darum giebt es nach Scotus weder eine örtliche Hölle, noch ein örtliches und zeitliches jüngstes Gericht [140]). Die Strafe muß also in der Quelle der Sünde allein liegen, in dem Bewußtseyn der Sünde, und in der unbefriedigten Neigung zur Sünde liegt allein die Strafe, nicht in äußerlichen, sinnlichen und willkührlichen Leiden [141]).

---

139) A. a. O. V, 55. S. oben S. 160, Note 122.

140) A. a. O. V, 36. p. 284. „Si autem terra peribit, profecto nihil sub ipsa et in ipsa, quod inferni vocabulo dignum sit, relinquetur; ac per hoc nullus locus intra sensibilem corporalemque creaturam inferno datur, neque aeterno igni, in quo impii ardebunt, neque vermibus numquam morituris.“ Vergl. Ebend. 29, p. 265.

141) A. a. O. V, 36. p. 288. „Caeterum generalis omnium impiorum poena erit, luctus et tristitia de absentia et perditione rerum quibus in hac vita delectabantur, quarum phantasias semper veluti prae oculis habebunt, quas comprehendere ardenter cupientes nequibunt, quoniam cupientes consolationem habere ex his, quae desperationem ingerunt et inquietudinem. — Unusquisque ita-

Von dieſen reineren und freyeren Anſichten über Prädeſtination und Vergeltung, führt den Scotus ſeine Neigung zum Myſtiſchen dennoch plötzlich in einen Widerſpruch mit ſich ſelbſt. Denn ungeachtet er mit der größten Beſtimmtheit die gleiche Beſtimmung aller Menſchen zur Seligkeit immer vertheidigt, ſo ſtellt er dennoch über dieſe allgemeine Rückkehr der Dinge in Gott noch eine höhere, myſtiſche, Vereinigung mit Gott, welche nur den Frommen und Heiligen zu Theil werde, welche die Gränzen der Natur überſchreite, und in unmittelbarer Anſchauung des göttlichen Weſens beſtehe. Wenn alle Menſchen zwar in ihren urſprünglichen Zuſtand der Vollkommenheit zurückverſetzt werden, ſo werden doch nur wenige Auserwählte über die Natur erhoben, und zu Gott ſelbſt gelangen [142]).

---

que in sua conscientia intra semetipsum aut praemia recipiet, aut poenas luet; ipsa vero natura in omnibus libera permanebit.“ Vergl. Ebendaſ. p. 263 u. 280. Tennemann Geſch. d. Phil. Th. 8, Abth. 1. S. 90. Note.

142) Vergl. oben S. 147, Note 105 u. S. 141, Note 106. A. a. O. V, 39, p. 308 sqq. „Species humani generis est electorum numerus, non solum ad antiquum naturae principium reditur in genera-

Aber es giebt noch außer dieser und den genannten Widersprüchen in dem System des Scotus mehrere andere bedeutendere Schwierigkeiten. Denn unbeantwortet bleiben doch die sich nothwendig aufdringenden Fragen: 1) warum mußte Gott immer in den endlichen Dingen zur Erscheinung werden, oder warum schuf Gott die Welt? 2) Was schuf eigentlich Gott, da Gott alles ist, und außer ihm nichts? 3) Was wird also bey der Rückkehr der Dinge in Gott, zurückkehren, da schon jetzt alles in Gott ist? 4) Wie kann Gott aufhören in der sichtbaren Welt zu erscheinen, da dieß nothwendig in der Natur Gottes liegt?

---

litatem humanitatis; verum etiam ultra naturam in ipsum Deum in specialitate deificationis, ineffabilis infinuatur ascensus; omnes quippe in paradisum, ut praediximus, sunt reversuri, sed non omnes ligno vitae sunt fruituri; vel certe omnes de ligno vitae sunt accepturi, sed non aequaliter. — Fruentur itaque omnes homines ipsius fructu participatione naturalium bonorum generaliter; fruentur electi sui excelsitudine deificationum ultra omnem naturam specialiter.“ Vergl. I, 8. „Quid ergo dicemus de illa futura felicitate quae promittitur Sanctis, quam nihil aliud esse putamus, praeter ipsius divinae essentiae puram contemplationem, atque immediatam.“

Allein ungeachtet dieſer und anderer Widerſprüche und Unvollkommenheiten in dem Syſtem des Scotus, kann man doch den hohen Geiſt und den Scharfſinn nicht verkennen, den Scotus dabey gezeigt hat. Denn hat er auch nicht immer unmittelbar aus ſeinem eigenen Geiſt geſchöpft, ſo hat er doch nur mit freyer Prüfung ſeine Quellen benutzt. So folgte er zwar hauptſächlich, wie oben geſagt wurde, dem Plato, aber er wich auch in folgenden Punkten hauptſächlich von ihm ab: 1) Den Begriff des Pantheismus dehnte er in der Beziehung weiter aus, daß er nicht nur in den Seelen (Geiſtern) die göttliche Kraft annahm, der dann von Plato eine Materie, ὕλη, entgegengeſetzt wurde, ſondern daß er das geſammte Seyn der Dinge, die Körperwelt wie die Geiſteswelt von dem göttlichen Weſen durchdrungen glaubte. 2) Die Schöpfung der Dinge geſchah nach ihm nicht durch Emanation, wie bey Plato, ſondern durch das Schaffen, unmittelbar durch den göttlichen Willen. Jene Idee des Pantheismus hatte Scotus hauptſächlich von dem Dionys vom Areopag entlehnt; allein auch durch ihn läßt er ſich nicht in die myſtiſchen Träume von der himmliſchen Hierarchie, und in die rigoriſtiſche, ascetiſche Mönchsmoral hineinreißen. Durch

seine Idee der Schöpfung schließt er sich, hauptsächlich an das Christenthum an; denn die Emanation gehört dem Dualismus und dem Gnosticismus an, und ist deswegen immer mit Abscheu in der christlichen Kirche verworfen worden. Aber obgleich Scotus auch außerdem der Kirchenlehre sich nicht entgegenstellt, so unterwarf er sich doch auch nicht blindlings ihrer Autorität, sondern er prüfte sie durch die Vernunft, und in einigen Dogmen, z. B. von der Transsubstantiation, von der Prädestination und von den ewigen Strafen wich er von der Kirche ab, und zog sich dadurch den Ruf der Ketzerey zu.

Der Einfluß dieser freyeren Philosophie des Scotus auf die folgenden Zeiten, war nicht so groß als sich erwarten ließ. Theils war die Zeit des Scotus noch zu roh und ungebildet, um philosophische Ideen, wie diese, verstehen und auffassen zu können, theils stand der Wirksamkeit des Scotus im besondern sein Ruf der Ketzerey entgegen, der Mißtrauen und Haß gegen seine Lehren erregte. Aber wenn auch der Einfluß auf die nächsten Zeiten dadurch gehindert wurde, so war er dennoch in spätern Zeiten sehr groß. Ihn kann man mit vollem Recht als Schöpfer des Mysticismus eben sowohl als des Scholasticismus, wie sie

einige Jahrhunderte ſpäter als feindliche Partheyen ſich einander gegenüber ſtahden, betrachten. Die Grundlagen und die Keime waren für beyde Partheyen in ſeiner Philoſophie gegeben, und die wahren Quellen derſelben, nehmlich für die Schoolaſtiker, Ariſtoteles, für die Myſtiker, Plato und Dionys vom Areopag, waren beyden Partheyen durch ihn geöffnet und in die Hände gegeben. Wenn daher auch erſt nach einigen Jahrhunderten der Kampf dieſer Partheyen offen ausbrach, ſo war der Grund dazu doch ſchon jetzt durch Scotus gelegt.

Von der größten Wichtigkeit für die Geſchichte des Myſticismus im Abendland war die Ueberſetzung der Werke des Dionyſius Areopagita in die lateiniſche Sprache. Scotus verpflanzte dadurch den neuplatoniſchen Myſticismus des Morgenlandes in das Abendland. Zwar waren ſchon vor ihm die Schriften des Dionyſius Areopagita in das Abendland gekommen, und in das Lateiniſche überſetzt worden. Der Kaiſer Michael überſchickte nehmlich J. 827 mit einer Geſandtſchaft Ludwig dem Frommen zum Geſchenk die Werke des Dionys in griechiſcher Sprache, und dieſer ließ ſie dann durch den Abt Hilduin, von St. Denys ins Lateiniſche

überſetzen [143]). Allein dieſe Ueberſetzung ſcheint wenig bekannt geworden zu ſeyn. Wenigſtens wurde kurze Zeit darauf Scotus von Karl dem Kahlen aufgefordert, eine neue Ueberſetzung des Dionyſius zu verfertigen. Im J. 867 erſchien daher die möglichſt genaue aber auch ſehr dunkle Ueberſetzung von Joh. Scotus [144]). Zwar ward dieſe Ueberſetzung, weil ſie ohne Genehmigung des Papſtes Nicolaus I. gemacht war, häufig angefochten und verfolgt, und aus dieſem Grunde ſcheint ſie nach einiger Zeit ſo ſelten geworden zu ſeyn, daß im 12ten Jahrh. manche Benediktiner ins Morgenland reiſten, um dort die Urſchrift zu einer neuen Ueberſetzung zu holen, aber demungeachtet war ihr Einfluß auf die Geſtaltung des Myſticismus im Abendland außerordentlich groß. Die Schriften des Dionys, die allein durch eine lateiniſche Ueberſetzung dem Abendland zugänglich geworden waren, wurden die Grundlage, auf welche

143) Pagi critica in Annal. Baronii, ad a. 827, T. III, p. 534.

144) Hist. litt. de la France, art. Jean Scot, p. 425 fgg. — Die Ueberſetzung iſt gedruckt Colon. 1530 und 36.

alle folgenden Mystiker bauten. Man war erfreut in ihm eine Autorität für die mystischen Ansichten gefunden zu haben, welche an Gewicht der heiligen Schrift selbst an die Seite zu setzen sey. Denn überzeugt von der völligen Aechtheit dieser Schriften, verehrte man sie als die Werke eines Schülers des Paulus, der wohl selbst einigen Antheil daran haben möge, fast wie inspirirte Bücher. Diese Verehrung ward noch besonders in Frankreich durch den allgemein herrschenden Irrthum vermehrt, daß Dionysius der Areopagit eine Person sey mit dem heiligen Dionysius, dem Schutzheiligen Frankreichs, über dessen Körper J. 1050 zwischen den Klöstern St. Denys bey Paris und St. Emmeran bey Regensburg, ein Streit geführt wurde.

---

2) Spuren des Mysticismus in der Theologie, von Joh. Scotus bis Bernhard von Clairveaux.

Der Kampf des Scholasticismus kam bis auf den heiligen Bernhard noch nicht völlig zum Ausbruch; aber im Verborgenen war er dennoch da, und zeigte sich unter verschiedenen Gestalten. Denn

wollen wir die verborgenen Spuren dieſes geheimen Kampfes bis zu ſeinem vollen Ausbruch etwas genauer aufſuchen, ſo finden wir in allen Bewegungen und Streitigkeiten, die in dieſem Zeitraum in der Theologie ſtatt fanden, irgend eine Beziehung auf jene Hauptſpaltung zwiſchen Myſticismus und Scholaſticismus. — Das erſte was wir hier bemerken iſt

1) der Kampf zwiſchen der platoniſchen und ariſtoteliſchen Philoſophie, der durch das ganze Mittelalter durchgeht. In wie fern dieſer Kampf mit dem Kampf zwiſchen Myſticismus und Scholaſticismus in Verbindung ſtehe, bedarf kaum einer Erklärung; denn es liegt am Tage, daß die Scholaſtiker ſich des Ariſtoteles, die Myſtiker des Plato als Hauptquelle und Schutzwehr bedienten. Die Freunde des Ariſtoteles ſuchten durch Dialektik, d. h. durch ſtreng logiſche Aneinanderreihung von Begriffen und Schlüſſen die Wahrheit zu finden, und glaubten alle Religions-Dogmen durch die Vernunft beweiſen zu können, und dieß iſt die Methode der Scholaſtiker. Die Platoniker dagegen glaubten durch innere Betrachtungen und Spekulationen die natürlichen Gränzen der Vernunft überſchreiten, und zu einer unmittelbaren Anſchauung des Göttlichen gelangen zu

können — sie verfielen daher auf diesem Wege in den Mysticismus. Doch so bestimmt sprach sich dieser Streit jetzt noch nicht aus, sondern die meisten Theologen suchten beyde Philosophieen mit einander zu verbinden, so daß sie die platonischen Lehren, welche mit den kirchlichen übereinstimmten, durch aristotelische Begriffe und Schlüsse genauer zu bestimmen und zu beweisen suchten. Plato also diente mehr dem Inhalt, Aristoteles der Form. Ein besonderer Theil dieses Kampfes zwischen Plato und Aristoteles, war

2) der Kampf zwischen dem Realismus und Nominalismus, in welchen die Realisten sich hauptsächlich an Plato, die Nominalisten an Aristoteles anschlossen. Dieser Kampf, der über die allgemeinen Begriffe geführt wurde, ob nehmlich diesen wirklich existirende Dinge zu Grunde liegen, oder ob sie leer, und nur in unserem Verstande gebildet seyen, steht seinem Inhalt nach zwar nicht unmittelbar in Verbindung mit dem Streit zwischen Mysticismus und Scholasticismus, aber er kann doch in doppelter Hinsicht darauf bezogen werden. Erstlich in so fern er zwischen Platonikern und Aristotelikern geführt wurde, erhielt er diesen Gegensatz immer lebendig, und gab dadurch dem Streit zwischen Mystikern und Scholastikern immer

neuen Stoff und neues Leben. Zweytens, waren die Realisten in dem Gebrauch der Vernunft in der Theologie gemäßigter und vorsichtiger, die Nominalisten freyer und kühner; die Realisten strebten durch den Glauben zum Wissen aufzusteigen, die Nominalisten durch Erkenntniß und Wissen den Glauben zu erhöhen, und zu erweitern; die Realisten hielten mehr auf äußere Autorität und auf religiöse Gefühle, die Nominalisten vertrauten mehr auf die Kraft ihres Verstandes, und überschritten bisweilen selbst die Gränzen der Kirche [145]). In dieser Beziehung schlossen sich den Realisten mehr die Mystiker, den Nominalisten die Scholastiker an. Zugleich trug aber auch auf diese Weise dieser Streit viel bey zur Beförderung des Kampfs

3) zwischen Rationalismus und Kirchenautorität, oder zwischen rationalistischen oder scholastischen Theologen, und den biblischen oder positiven Theologen. Seit-

145) Am deutlichsten sieht man dieß in dem Streit zwischen Anselm von Canterbury und Roscelin. Darüber vergl. Tennemann Gesch. d. Ph. Th. 8. Abth. 1. S. 159. und Cramer, Forts. von Bossuet Weltgeschichte, Th. 6, S. 133 fgg.

dem unter den Scholastikern selbst der Rationalismus die Oberhand gewonnen hatte, erhob sich desto mächtiger von der andern Seite unter den übrigen Theologen die Parthey der positiven Theologen, welche die Autorität der Kirche streng festzuhalten suchten, sich allein an die Erklärung der Bibel nach der lateinischen Uebersetzung hielten, dabey aber ganz der Autorität der Kirchenväter folgten. Diese biblischen oder positiven Theologen verwarfen das Recht der Vernunft in der Religion, haßten allen Gebrauch der Philosophie in der Theologie, und wollten die Wissenschaft der Theologie bloß auf Erklärung der Bibel, und auf Sammlungen, Auszüge und Commentare der Schriften der Kirchenväter beschränken. Mit diesen positiven oder biblischen Theologen verbanden sich häufig auf das engste die Mystiker, theils weil sie mit ihnen einen gemeinschaftlichen Feind, die Scholastiker hatten, theils weil der Mysticismus immer mit großer Vorliebe die alten Glaubensformeln festzuhalten pflegt. — Aber das innerste Wesen des Mysticismus berührt

4) der Kampf zwischen Augustinismus und Pelagianismus, der sich durch das ganze Mittelalter hindurchzieht. Denn obgleich jene augustinische Theorie von der Gnade, von der Prä-

destination und der menschlichen Verderbtheit, gegen die pelagianische schon seit Augustins Zeiten in der Kirche gesetzmäßig angenommen war, so war doch der größte Theil der Theologen unvermerkt und unbewußt mehr oder weniger zu der pelagianischen Ansicht übergegangen. Dieß wurde erst offenbar, als im 9ten Jahrh. der Mönch Gottschalk, der jene strenge augustinische Lehre von Neuem offen aussprach und vertheidigte, den heftigsten Haß und Verfolgung beynahe der ganzen Kirche auf sich lud. Nachdem seit dieser Zeit der offene Streit über diesen Gegenstand erregt war, wurde der Friede nie ganz darüber wiederhergestellt. Jene augustinischen Lehren von der gänzlichen Verderbtheit des Menschen und seiner Unfähigkeit das Gute auszuüben, von der Prädestination und der göttlichen Gnade, vorzüglich aber von dem Glauben, als dem einzigen Weg zur Seligkeit, wurden mit dem größten Eifer von den Mystikern ergriffen, und gegen die kirchlich-scholastischen Begriffe von dem Verdienst des Menschen, von Belohnung und Bestrafung nach Verdienst, von der Gnade als einer nicht zwingenden sondern unterstützenden (gratia non cogens sed adjuvans), vorzüglich aber von der Kirchenbuße und den guten Werken, gebraucht.

5) Endlich das Verhältniß des Mysticismus zu dem Scholasticismus selbst war in diesem Zeitraum dieß, daß beyde Partheyen, obgleich in ihrer Grundlage sehr verschieden, doch jetzt noch vermischt und miteinander verbunden waren. Der Unterschied zwischen Mystik und Scholastik lag tiefer, als bloß darin, daß die Mystiker mehr mit dem Gefühl, die Scholastiker mit dem Verstande die Religion aufzufassen strebten. Die Religion wurde damals überhaupt nicht rein, sondern nur in der positiven Hülle, wie die Geschichte sie gebildet und in der Kirche befestigt hatte, aufgefaßt. Beyde Partheyen überschritten, absichtlich wenigstens, diese Gränzen nicht. Aber der Hauptunterschied war der, daß von den Mystikern die Religion mehr von einem subjectiven, von den Scholastikern mehr von einem objectiven Gesichtspunkt betrachtet wurde. Beyde verwechselten zwar die individuelle Form des Göttlichen, mit dem Göttlichen an sich, das Bild mit der Sache, aber die Mystiker thaten dieß, indem sie das subjectiv nach ihren Gefühlen ihnen als göttlich Erscheinende, unmittelbar für das Göttliche, Ewige hielten, die Scholastiker, indem sie das Göttliche, Unendliche in das Reich des Irdischen und Endlichen herabzogen, und mit dem Ver-

sande, nach dem Maaß irdischer und endlicher Dinge messen wollten. Demnach war bey den Mystikern die Quelle der Religion mehr eine unmittelbare, in der Richtung des ganzen Gemüthes auf das Höhere; bey den Scholastikern eine mittelbare, in den Reflexionen des Verstandes. Wenn also die Scholastiker durch philosophische Speculationen, durch Bestimmung der Begriffe, durch Aneinanderreihung der Schlüsse, durch dialektische Feinheit und durch Gewandtheit im Disputiren den Glauben erst begründen, und dadurch erst die religiöse und tugendhafte Gesinnung hervorbringen zu müssen glaubten, und also vom Theoretischen zum Praktischen, vom Verstand zum Willen fortschritten, so giengen die Mystiker vielmehr von dem Praktischen aus, sie setzten eine fromme Gemüthsstimmung als nothwendig voraus, um überhaupt der wahren, tieferen Erkenntniß göttlicher Dinge fähig zu seyn. Der Mystiker sucht also, gerade in entgegengesetzter Richtung durch den Willen auf den Verstand zu wirken, denn er schreitet von der Reinigung des Willens, zur Erleuchtung des Verstandes fort. Ueberhaupt aber war auch das Ziel der Mystiker mehr praktisch, das der Scholastiker mehr theoretisch. Die Mystiker strebten nicht nach Wissenschaft, nicht nach einem voll-

ständig geordneten Systeme der religiösen Wahrheiten, wie die Scholastiker, sondern nach Vollkommenheit der Religion im Leben und in der Gesinnung, nach Vereinigung mit Gott, und Erhebung des Geistes über das Irdische. Verbanden sie auch damit den Glauben an eine höhere Weisheit, eine unmittelbare Anschauung Gottes, so war doch auch hier nicht von einem System, nicht von einer Wissenschaft die Rede, sondern vielmehr von einem unmittelbar im Gemüthe Bewußten, das ganz praktisch, auf dem Willen allein beruht. — Aber so tief auch der Unterschied zwischen Mystikern und Scholastikern in ihrem Wesen begründet ist, so trat dennoch bis auf den heiligen Bernhard von Clairveaux die Trennung dieser Partheyen nicht bestimmt hervor, weil keine der andern entbehren konnte. Denn so wie die Mystiker sehr oft genöthigt waren, von den dialektischen Formeln der Scholastiker Gebrauch zu machen, um ihre mystischen Gefühle auszusprechen, mitzutheilen, gegen Angriffe zu vertheidigen und zu befestigen, so verschmähten auch die Scholastiker nicht die mystischen Erklärungen der heiligen Schrift, so legten sie der mystisch-ascetischen Lebensweise der Mönche einen hohen Werth bey, und die höheren Anschauungen und geheimnißvolle Weisheit der

Mystiker, gab ihnen reichen Stoff zu spitzfindigen Fragen und Disputationen [146]).

3) Bernhard von Clairveaux.

Der erste offene Angriff des Mysticismus gegen den Scholasticismus, innerhalb der Gränzen der Kirche, geschah durch den heiligen Bernhard von Clairveaux. Die ganze Richtung und Eigenthümlichkeit, so wie die außerordentlichen Gaben, die ihm die Natur verliehen hatte, machten ihn vor allen andern fähig, das Haupt derjenigen Parthey zu werden, die dem immer mächtigeren Scholasticismus entgegenstrebte, und hauptsächlich dem Mysticismus neue Kraft und Leben zu geben.

146) Vorzüglich gebrauchten die Scholastiker den Dionysius Areopagita sehr gern, und erklärten deswegen seine Schriften. — Stäudlin Gesch. d. Moralphilosophie S. 570—72, hat gezeigt, daß auch die Scholastiker mehr oder minder Mystiker gewesen sind. Vergl. über das Verhältniß der Mystiker zu den Scholastikern. Dess. Geschichte d. christl. Moral S. 134—38. Gesch. der Sittenlehre Jesu, Th. 4, S. 406—9. Neander der heilige Bernhard Seite 112 — 116.

Er war geboren J. 1091 in einer burgundischen Stadt Fantaines, von altem adeligen Geschlecht. Sein Vater, ein tapferer Ritter, Tescelin, überließ die Erziehung seiner Kinder fast ganz seiner Gattin, Nahmens Aleth. Diese eine äußerst fromme Frau erzog ihre Kinder von frühster Jugend an für das Mönchsleben. Unter allen seinen Brüdern, deren er fünf hatte, zeigte Bernhard sehr bald die größte Neigung zum stillen, contemplativen Leben. Zum Geistlichen bestimmt, ergab sich sein feuriger Geist schon im angehenden Jünglingsalter den strengsten Castepungen und Uebungen der Frömmigkeit, die ihm in kurzer Zeit einen außerordentlichen Ruf der Heiligkeit erwarben. Bernhard ward auf diesem Wege beynahe der Abgott seiner Zeit. Nicht bloß die höchste Bewunderung und die tiefste Verehrung ward ihm, wegen seiner Heiligkeit, von allen seinen Zeitgenossen gezollt, sondern so groß war sein Ansehen und sein Einfluß auf seine Zeit, daß keine wichtige Begebenheit, keine öffentliche Angelegenheit war, sey es in kirchlichen oder in politischen Dingen, in der er nicht durch Rath und That wesentlich mitgewirkt hätte. Doch diese außerordentliche Bewunderung und Verehrung, die wohl kaum irgend einmal einem Manne in diesem Maaße zu Theil geworden

iſt, erlangte Bernhard nicht unmittelbar durch ſeine eigene Kraft des Geiſtes, ſondern durch ſeine Zeit ſelbſt. Er ward groß, nicht dadurch, daß er an Bildung und Kenntniſſen ſein Zeitalter übertraf, ſondern dadurch vielmehr, daß er die Eigenthümlichkeit ſeiner Zeit am reinſten aufgefaßt und in ſich aufgenommen hatte, daß er in Begriffen, Geſinnungen und Leben am meiſten mit ſeinen Zeitgenoſſen übereinſtimmte. Denn ſo wie zu ſeiner Zeit Tiefe des Gefühls und Kraft des Willens mehr galt als Schärfe des Verſtandes und Klarheit der Begriffe, ſo zeichnete ſich auch Bernhard nicht ſowohl durch Scharfſinn, Gelehrſamkeit und Aufklärung aus, als vielmehr durch Lebendigkeit und Tiefe des Gefühls und der Phantaſie, durch Reinheit des Willens und durch Kraft und Beharrlichkeit in der Verfolgung ſeiner Zwecke. In ſeinen Anſichten und Beſtrebungen erhob er ſich nicht über ſeine Zeit, ſondern er ſtellte ſich in die Mitte ſeiner Zeit ſelbſt hinein, und indem er das, was ſeine Zeit am meiſten bewegte und erſtrebte, mit ſeiner Thätigkeit, kräftig und verſtändig ergriff und verfolgte, machte er ſich gleichſam zum Mittelpunkt ſeiner Zeit, zum Haupt der Zeitbeſtrebungen. Zwar darf man ihm keineswegs einen klaren Verſtand, und eine für ſeine Zeit große Gelehr-

ſamkeit abſprechen, aber Verſtand und Kenntniſſe gebrauchte er nicht um der Wahrheit an ſich willen, nicht um als ſelbſtſtändiger Denker ſich auf eigenem Wege eine Ueberzeugung zu bilden, ſondern nur, um im Sinne ſeiner Zeit die Dinge zu betrachten, um durch ſie für die Bedürfniſſe und Beſtrebungen ſeiner Zeit deſto kräftiger und zweckmäßiger zu wirken. Aber in dem, was zu ſeiner Zeit als das Höchſte und Verdienſtlichſte galt, in myſtiſch-aſcetiſcher Mönchsheiligkeit und in der Thätigkeit für das Mönchsleben, in der Vollbringung von Wundern, und in der Vertheidigung des Glaubens an Wunder, Viſionen, Offenbarungen und andern Schwärmereyen, in der Verehrung der Heiligen, in dem Eifer für Rechtgläubigkeit und in Verfolgung der Ketzer, im Tadel der Mißbräuche der Kirchenverfaſſung, der Gottloſigkeit und der Laſter der Chriſtenheit, beſonders der Geiſtlichen, und in der Begeiſterung für die Kreuzzüge, in allen dieſen Dingen ſtand der heilige Bernhard an der Spitze, und erndtete überall Bewunderung und Verehrung. Man kann alſo Bernhard als den Repräſentanten des Geiſtes ſeiner Zeit betrachten. Aber eben daß die Uebereinſtimmung mit dem Geiſt ſeiner Zeit die Quelle ſeiner Größe war, erwarb ihm auch einen deſto größeren Einfluß auf die Ge-

müther seiner Zeitgenossen, und machte ihn vor allen fähig in dem Kampfe zwischen Scholastikern und Mystikern, das Haupt der letzteren zu werden.

Die Darstellung dieses Mysticismus selbst aber hat nicht geringe Schwierigkeiten. Diese liegen in der Eigenthümlichkeit Bernhards. Die ganze Richtung seines Geistes war contemplativ-praktisch; das Speculative ist ihm gänzlich fremd. Daher herrscht auch in seinen Schriften Gefühl und Phantasie vor, und es fehlt oft an Klarheit. Alles hatte bey ihm nur Beziehung auf das Leben, auf die Verhältnisse. Wie diese es forderten, so strömte seine Beredsamkeit. Daher ist eine zusammenhängende, systematische Entwickelung seiner theoretischen Grundsätze nirgends zu finden. Nur selten läßt er sich überhaupt auf dogmatische Gegenstände ein. Dialektik, Metaphysik und überhaupt alle Philosophie war ihm verhaßt und verächtlich. Er folgte lieber dem unmittelbaren Antrieb seiner Begeisterung. Seine Sprache ist blühend, edel, lebendig und faßlich. Er ist voll Witz und Bildern, schildert die zartesten und innersten Verhältnisse des Menschen wahr und ergreifend, und seine Ermahnungen und Warnungen sind oft ergreifend und hinreißend. Aber das überströmende Gefühl

führt ihn bisweilen zur Empfindeley, Künsteley und zur Schwulst.

Natürlich kann also hier kein System seiner Lehre gefunden werden. Die Darstellung seiner Grundsätze muß erst das Einzelne zu einem Ganzen zusammenfügen. Ich hoffe wenigstens die Hauptpunkte der mystischen Ansichten Bernhards zu berühren, wenn ich sie unter folgenden Gesichtspunkten betrachte: 1) Verhältniß der Vernunft zur Offenbarung, oder des Wissens zum Glauben und zur Anschauung, 2) Verhältniß der Liebe zum eigenen Willen, 3) Verhältniß der Gnade zur Freyheit, 4) Verhältniß des Glaubens zu den Werken, 5) Verhältniß der Contemplation zur Thätigkeit, 6) Verhältniß der Erkenntniß zur Liebe, oder der speculativen zur praktischen Theologie, 7) Verhältniß des Fleisches zum Geiste, oder des Irdischen zum Himmlischen, 8) Verhältniß der eigenen Persönlichkeit zur Gottheit, oder von der Einheit mit Gott.

1) Verhältniß der Vernunft zur Offenbarung oder des Wissens zum Glauben und zur Anschauung.

Hier werden die allgemeinen Begriffe über Erkenntniß überhaupt entwickelt. Der allgemeinste Begriff von dem Bernhard hier ausgeht, ist der

der Betrachtung (consideratio). Die Betrachtung jeder Gattung von Gegenständen, unter jeder Form, in so fern sie für menschliche Fähigkeit erreichbar ist, wird unter diesem Begriff zusammengefaßt. Zwar unterscheidet er davon noch die Anschauung (contemplatio), in so fern die Betrachtung, Streben nach Wahrheit, Anschauung, Besitz der Wahrheit ist [147]). Für Menschen nehmlich, als sinnliche Wesen, sey nur eine mittelbare Erkenntniß, durch Sinne und endliche

147) Ich benutze die Ausgabe der Werke Bernhards von Horst und Mabillon, Paris, 1667, VI Tmi, fol. — Die Entwickelung der Grundbegriffe über Erkenntniß überhaupt findet sich ziemlich zusammenhängend in der Schrift: de consideratione, T. IV, p. 1 sq. — L. II, c. 2. heißt es daselbst: „Et primo quidem ipsam considerationem quid dicam, considera. Non enim idem per omnia quod contemplationem intelligi velo; quod haec ad rerum certitudinem illa ad inquisitionem magis se habeat. Juxta quem sensum potest contemplatio quidem definiri: verus certusque intuitus animi de quacunque re, sive apprehensio veri non dubia; consideratio autem, intensa ad investigandum cogitatio, vel intentio animi vestigantis verum: quanquam soleant ambae pro invicem indifferenter usurpari."

Dinge, und nach Klarheit und Gewißheit grad-weise verſchieden, möglich, himmliſchen Weſen aber werde eine unmittelbare Anſchauung des wahren Seyns der Dinge zu Theil. Es wäre alſo die Betrachtung eine mittelbare Erkenntniß für endliche Weſen, die Anſchauung eine unmittelbare Erkenntniß [148]). Aber er ſelbſt geſteht, daß dieſe Begriffe nicht immer ſtreng unterſchieden werden [149]), und er ſchreibt auch dem Menſchen die Fähigkeit eines unmittelbaren Schauens zu, ſo daß Betrachtung demnach der allgemeine Begriff, und Anſchauung nur ein Theil dieſes Begriffs, nehmlich die vollkommenſte, unmittelbarſte Betrachtung der Dinge iſt, in ſo fern ſich der Menſch über die

148) Daſ. L. V, 1. „Invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur. Sane scala cives non egent, sed exules. Et vere quid opus est scalis tenenti iam solium? creatura caeli illa est, praesto habens per quod potius ista intueatur. Videt Verbum, et in Verbo facta per Verbum. Nec opus habet ex his, quae facta sunt, factoris notitiam mendicare.“ Vgl. Neander der heilige Bernhard, S. 289. Stäudlin Geſch. d. Sitt. Lehre Jeſu, Th. 4, S. 411.

149) Vergl. die Stelle Note. 147.

Sinnlichkeit und Endlichkeit zu einem unmittelbaren Schauen erheben kann.

Genauer sucht Bernhard diesen Unterschied zu bezeichnen, durch die drey Grade der Betrachtung, der dispensativen, æstimativen und speculativen. Die dispensative Betrachtung bedient sich der Sinne und der sinnlichen Dinge nach Gesetz und Ordnung zum eigenen und gemeinschaftlichen Wohl, und sucht sich dadurch Gottes würdig zu machen; die æstimative, welche durch verständige Beurtheilung irdischer Dinge zur Erkenntniß Gottes oder durch Philosophie über das Sichtbare zu dem Unsichtbaren aufzusteigen strebt; die speculative ist die Betrachtung, die sich in sich selbst sammelt, und indem sie sich von allem Irdischen und Menschlichen losreißt, von Gott selbst unmittelbar unterstützt, sich in raschem Fluge zu dem Anschauen Gottes aufschwingt. Die erstere heißt auch die aktive, die zweyte die mittlere, die dritte die contemplative Betrachtung. Diese letztere ist das Ziel und die Frucht aller übrigen, auf sie müssen sie alle sich beziehen, und ohne sie haben sie keinen Werth und keine Bedeutung [150]. Hier gehören die beyden ersten Grade

150) De consid. L. V, 2. T. IV, p. 18. „Magnus ille

der mittelbaren, ſinnlichen Erkenntniß, oder der Betrachtung im engern Sinn, der letztere der unmittelbaren, oder der Anſchauung.

Noch deutlicher treten dieſe Begriffe hervor durch Unterſcheidung der verſchiedenen Erkenntnißarten, nehmlich des Wiſſens, des Glaubens,

---

qui usum sensuum quasdam veluti civium opes expendere satagit, dispensando in suam et multorum salutem. Nec ille minor, qui hunc sibi gradum ad illa invisibilia philosophando constituit. At omnium maximus, qui spreto ipso usu rerum et sensuum, (quantum quidem humanae fragilitati fas est) non ascensoriis gradibus, sed inopinatis excessibus avolare interdum contemplando ad illa sublimia consuevit. — Vis tibi has considerationis species propriis distingui nominibus? Dicamus si placet primam dispensativam, secundam aestimativam, tertiam speculativam. Dispensativa est consideratio sensibus sensibilibusque rebus ordinate et socialiter utens, ad promerendum Deum. Aestimativa est consideratio prudenter ac diligenter quaeque scrutans et ponderans ad vestigandum Deum. Speculativa est consideratio se in se colligens, et quantum divinitus adjuvatur, rebus humanis eximens ad contemplandum Deum.“ Vgl. Neander a. a. O. S. 289, Stäudlin. a. a. O. S. 414 und 15.

der Anſchauung und der Meinung. Die Erkenntniß oder Betrachtung der Dinge iſt nehmlich verſchieden nach den Gegenſtänden, welche betrachtet werden. Gegenſtände der Betrachtung ſind aber: der Menſch ſelbſt, was unter, was neben und was über ihm iſt[151]). Dieſe laſſen ſich aber ſämmtlich auf zwey Theile zurückführen, nehmlich, theils menſchliche und irdiſche Dinge, theils übermenſchliche, göttliche Dinge. Die ſichtbaren und ſinnlichen Dinge werden durch das Wiſſen erkannt, die unſichtbaren, göttlichen, müſſen durch den Glauben und durch die Anſchauung aufgefaßt werden[152]). Glaube und Anſchauung ſind

151) De consid. II, 5. T. IV, p. 5. „Jam quod ad considerationis attinet fructum, quatuor, ut occurrunt, consideranda reor: te, quae sub te, quae circa te, quae supra te sunt.“

152) Dieſe Unterſcheidung der Begriffe des Wiſſens und des Glaubens, oder überhaupt der verſchiedenen Erkenntnißweiſen endlicher und unendlicher Dinge, war nicht Eigenthümlichkeit Bernhards, ſondern war faſt allgemein angenommen. Es iſt aber nicht nöthig, daß gerade die Worte Wiſſen und Glauben, oder scientia und fides dafür gebraucht werden. Bernhard bezeichnet die Begriffe vorher ſchon ziem-

ſich gleich an Gewißheit, aber verſchieden an Klarheit. Der Glaube iſt „eine mit dem Willen ergriffene, ſichere Vorempfindung einer noch nicht ganz enthüllten Wahrheit," die Anſchauung iſt „eine gewiſſe und zugleich offenbare Erkenntniß eines Unſichtbaren." Der Glaube begründet ſich auf Autorität oder Offenbarung, die Anſchauung auf die eigene Vernunft. Glaube und Anſchauung ſind dem Irrthum nicht unterworfen, ſie ſind in ſich ſelbſt ſicher; ſie wären nicht Glaube und nicht Anſchauung, wenn noch Zweifel und Ungewißheit in

---

lich deutlich in der dispenſativen, äſtimativen und ſpeculativen Betrachtung. Beſtimmt ausgeſprochen iſt dieſer Begriff in der dem heil. Bernhard zugeſchriebenen Schrift: De vita solitaria, ad fratres de monte Dei, c. 16, T. V, p. 18, 67. „Cum scientia sit res sive ratione, sive sensibus corporis comprehensa, et memoriae commendata, si bene res perpenditur, id proprie quod apprehendimus sensibus, omnino scientiae deputandum est. — Quod vero sponte venit in mentem, sive ex ipsa vi rationis, sive incommutabilium legum incommutabilis veritatis naturali intelligentia — hoc sic ipsi inest rationi, ut hoc ipsum ipsa ratio sit." Hier iſt der Glaube als reine Vernunfterkenntniß, dem Wiſſen, als ſinnlicher Erkenntniß, gegenüber geſtellt.

ihnen möglich wäre. Aber eine und dieselbe Wahrheit erscheint im Glauben noch unrein und mit einer Hülle umgeben, in der Anschauung rein und offen. Der Glaube also ist es, der dem menschlichen Geiste, als einem in der Sinnenwelt lebenden und an das Endliche festgeketteten Wesen angehört, und der ihm nur ein Vorempfinden des Unendlichen, ohne Klarheit, möglich macht; nur in einzelnen Augenblicken, wenn der menschliche Geist sich mit Hülfe der göttlichen Gnade über sich selbst und über das Sinnliche erhebt, vermag er auch zu einem unmittelbaren, reinen Schauen des Göttlichen sich zu erheben. Mit diesem Begriff von Glauben und Anschauung hat Bernhard zugleich die Absicht, die Ansicht Abälards über den Glauben, wie Bernhard sie aufgefaßt hatte, zu widerlegen. Abälard wollte nehmlich auch den Glauben einer Prüfung des Verstandes unterwerfen, und nannte ihn ein Fürwahrhalten (aestimatio) eines uns nicht in völliger Deutlichkeit Erscheinenden. Bernhard fürchtete damit das Unendliche in das Endliche herabgezogen, und nach endlichem Maaße beurtheilt zu sehen. Der Glaube würde dann nach seiner Meinung wieder etwas Menschliches, und aller Unsicherheit und allem Zweifel menschlicher Dinge preis gegeben seyn. Darum stellt er seinen

Begriff vom Glauben diesem entgegen, und unterscheidet davon noch ausdrücklich die Meinung (opinio), welche sich bloß auf Wahrscheinlichkeit gründet. Diese ist dem Irrthum unterworfen, indem sie menschliche Reflexionen auf das Göttliche überträgt, und für unbezweifelt wahr hält, was sie, nach menschlichem Urtheile, nicht als falsch erkannt hat. Von ihm unterscheidet sich sehr wesentlich der Glaube, als ein Eindringen des menschlichen Geistes in sein wahres Vaterland, in das Reich des Unsichtbaren und Geistigen, oder als eine Enthüllung des Göttlichen in unserem Geiste selbst. Denn das Göttliche, Unendliche, ist für endliche Wesen, für Menschen unaussprechbar. Es kann durch keinen Begriff dargestellt, durch keine Worte mitgetheilt werden, sondern es muß sich unmittelbar aus dem Geist selbst enthüllen. Man kann also zur Erkenntniß des Ewigen und Göttlichen nicht auf demselben Wege gelangen, als zur Erkenntniß des Endlichen. Nicht Nachdenken, Schlüsse und Disputiren führen zum Glauben, sondern allein die Heiligkeit des Lebens. Der Glaube ist also lediglich eine Richtung des menschlichen Gemüthes, er wird nicht durch Erkenntniß, sondern durch den Willen selbst erzeugt. Indem der Geist des Menschen sich durch

seinen Willen von dem Irdischen losſagt, und ſich allein zu dem Göttlichen kehrt, erfahren wir das Göttliche. Der Glaube alſo iſt eine Erfahrung des Göttlichen durch Heiligkeit des Lebens [153]).

153) Die Entwickelung dieſer Begriffe finden wir De consid. L. V, c. 3. T. IV, p. 19. „Is (sc. Deus) et qui cum eo sunt beati spiritus, tribus modis veluti viis, totidem nostra sunt consideratione vestigandi, opinione, fide, intellectu. Quorum intellectus rationi innititur, fides auctoritati, opinio sola verosimilitudine se tuetur. Habent illa duo certam veritatem, sed fides clausam et involutam, intelligentia nudam et manifestam. Caeterum opinio certi nihil habens, verum per verisimilia quaerit potius quam apprehendit. — Multi suam opinionem intellectum putaverunt, et erraverunt. Et quidem opinio potest putari intellectus, intellectus opinio non potest. Unde hoc accidit? Profecto quia haec falli potest, ille non potest. Aut si falli potuit, intellectus non fuit, sed opinio: verus nempe intellectus certam habet non modo veritatem, sed notitiam veritatis. Possumus singula haec ita diffinire. Fides est voluntaria quaedam et certa praelibatio necdum propolatae veritatis. Intellectus est rei cujusdamcunque invisibilis certa et manifesta notitia. Opinio est quasi

Dieſe Heiligkeit des Lebens oder die Frömmigkeit gründet Bernhard auf einen Grundgedanken, nehmlich: Die Quelle alles Guten iſt die Liebe, alles Böſen der eigene Wille. Die genauere Betrachtung dieſes Satzes führt uns zu dem zweyten Hauptpunkt, nehmlich:

2) Von dem Verhältniß der Liebe

---

pro vero habere aliquid, quod falsum esse nescias.“ Ebend. oben: „Tu me existimas loqui quod oculus non vidit, nec auris audivit, et in cor hominis non ascendit? Sed quae supra sunt, non verbo docentur, sed spiritu revelantur. Verum quod sermo non explicat, consideratio quaerat, oratio expetat, mereatur vita, puritas assequatur.“ Vgl. Serm. in Cant. LXXV, T. III, p. 145, 14. — Neander a. a. O. S. 146 und 291. Die Anſchauung nennt Bernhard hier intellectus; anderwärts gewöhnlich contemplatio. (S. oben S. 193, Note.) Beyde Ausdrücke haben eine Bedeutung. Contemplatio ſoll mehr das Schauen des Göttlichen bezeichnen, intellectus das deutliche Wiſſen oder Erkennen, im Gegenſatz des undeutlichen Glaubens. So wie wir nehmlich durch die Sinne von ſinnlichen, anſchaubaren Dingen eine ſichere und klare Erkenntniß haben, ſoll der intellectus ſie uns, vermöge einer eignen, höhern Anſchauungsfähigkeit des Geiſtes, ~~ſo uns~~ von unſichtbaren Dingen geben.

zum eigenen Willen. Voll Begeisterung spricht sich Bernhard über die Beschaffenheit und den Werth der wahren Liebe, und über den Sieg derselben über jeden andern Affect der Seele, in einer seiner Reden aus [154]). Die Stelle ist zugleich für die Redeweise Bernhards zu bezeichnend, als daß ich sie nicht ganz unverändert hier wiedergeben sollte. Die Liebe der menschlichen Seele zum Wort Gottes (Logos, Verbum) oder zu Gott selbst, wird unter dem Bilde der Liebe einer Braut zu ihrem Bräutigam dargestellt. In diesem Sinne heißt es: „Die Rückkehr der Seele und die Bekehrung zu Gott, worin beruht sie? In der Liebe. Denn es heißt: (Eph. 5, 1 u. 2) „„Seyd Nachfolger Gottes wie die lieben Kinder, und wandelt in der Liebe, so wie auch Christus euch geliebt hat.““ Eine solche Uebereinstimmung verbindet die Seele mit Gott durch die Ehe; denn die Seele, von Natur Gott ähnlich, zeigt sich ihm als ähnlich durch ihren Willen, indem sie ihn liebt, so wie sie geliebt wird. Wenn sie ihn also vollkommen liebt, so vermählt sie sich mit ihm. Was ist lieblicher als diese Uebereinstimmung? Was wünschenswerther als die Liebe, welche dir es gestattet,

154) Serm. in Cant. LXXXVII. T. III, p. 141.

o Seele, wenn menschliche Lehre dich nicht befriedigt, aus freyem Antrieb voll Vertrauen zu Gott zu kommen, und ihn über jede Sache ohne Rückhalt zu befragen und zu erforschen? Dieß ist der Vertrag einer wahrhaft geistigen und heiligen Ehe. Doch ich habe zu wenig gesagt: Vertrag — eine Vereinigung ist es. Eine völlige Vereinigung, wo dasselbe Wollen, dasselbe Nichtwollen, einen Geist aus beyden macht. Und man hat nicht zu fürchten, daß die Verschiedenheit der Personen in einer die Uebereinstimmung des Willens lähme, denn die Liebe kennt keine Ehrfurcht. Das Wort Liebe kommt von lieben, nicht von ehren. Mag der ehren, der schauert, der staunt, der fürchtet, der sich verwundert; alles dieses ist leer bey dem Liebenden. Die Liebe ist sich selbst genug, wohin die Liebe kommt, da vereinigt sie in sich, da fesselt sie an sich alle andern Bewegungen der Seele. Darum was sie liebt, das liebt sie, und etwas anderes kennt sie nicht. Selbst er, Gott, der mit Recht, Ehre, Staunen und Bewunderung verdient, er möchte lieber geliebt seyn. Sie sind Braut und Bräutigam. Welches andere Verhältniß oder Verbindung suchst du noch unter Verlobten, als geliebt zu werden und zu lieben? Dieses Band überwindet auch das, was die Natur

enger verbunden hat, das Band der Eltern mit den Kindern. „„Darum, heißt es (Matth. 19, 2) wird der Mensch seinen Vater und seine Mutter verlassen, und wird an seinem Weibe hangen.““ Du siehst, daß diese Stimmung bey Verlobten nicht allein mächtiger als jede andere Stimmung der Seele, sondern auch als sie selbst sey. — Dazu kommt, daß dieser Bräutigam nicht allein liebend, sondern die Liebe selbst ist. Oder ist er etwa die Ehre? Mag man es behaupten können, ich habe es nicht gelesen. Aber gelesen habe ich, daß „Gott die Liebe ist“ aber nicht, daß er die Ehre oder die Würde ist. Nicht darum, weil Gott keine Ehre wolle, da er doch sagt: (Malach 1.) „„Bin ich der Vater, wo ist meine Ehre?““ Aber dieß sagt der Vater. Aber wenn er sich als Bräutigam zeigt, so glaube ich, wird er wohl seinen Ton ändern und sagen: Bin ich der Bräutigam, wo ist meine Liebe? Denn auch vorher redete er so: „„Bin ich der Herr, wo ist meine Furcht?““ Gott fordert also Furcht als Herr, Ehre als Vater, als Bräutigam, Liebe. Was ist das beste, was das erhabenste, unter diesen? Ja die Liebe. Ohne diese hat die Furcht Strafe, und die Ehre ist ohne Gnade. Die Furcht ist knechtisch, so lange sie von der Liebe nicht ihre Frey-

heit erhält. Und Ehre die nicht von der Liebe kommt, ist nicht Ehre, sondern Schmeicheley. Gott allein gebührt die Ehre und der Ruhm, aber keines von beyden wird Gott annehmen, wenn sie nicht durch den Honig der Liebe versüßt sind. Sie aber ist für sich genug, sie gefällt für sich und durch sich. Sie ist sich selbst Verdienst und Belohnung. Die Liebe bedarf außer sich keiner Ursache, keines Genusses. Sie ist ihr eigener Genuß, ihr eigener Vortheil. Ich liebe, weil ich liebe, ich liebe um zu lieben. Etwas Erhabenes ist die Liebe! Möge sie zu ihrem Ursprung zurückkehren, möge sie, ihrer Quelle wiedergegeben, aus dieser immer schöpfen, um reichlich zu fließen. Die Liebe ist es allein unter allen Bewegungen, Gesinnungen und Leidenschaften der Seele, durch die ein geschaffenes Wesen, wenn auch nicht mit Gleichem, doch mit Aehnlichem, dem Schöpfer dankend erwiedern kann. Z. B. wenn Gott mir zürnt, soll ich ihm wieder zürnen? Wenn er mich tadelt, soll ich wieder tadeln? Wenn er mich richtet, soll ich ihn wieder richten? Wenn er mich selig macht, kann ich ihn wieder selig machen? Wenn er mich befreyt, kann ich ihn wieder befreyen? Aber wenn Gott liebt, so will er nichts anders, als wieder geliebt seyn, denn er liebt aus keiner anderen Ur-

sache, als um geliebt zu seyn, weil er weiß, daß durch die Liebe selbst diejenigen selig seyn werden, die ihn lieben."

Der Liebe stellt Bernhard ausdrücklich als geraden Gegensatz den eigenen Willen entgegen. In einer andern seiner Reden [155]) vergleicht er ihn mit dem Aussatz, und spricht darüber auf folgende Weise: „In dem Herzen ist ein doppelter Aussatz, der eigene Wille und der eigene Entschluß. Beyder Aussatz ist sehr bös, und um so verderblicher, je innerlicher er ist. Eigenen Willen nenne ich den, der nicht mit Gott und Menschen gemeinschaftlich ist, sondern nur uns angehört, wenn wir das, was wir wollen, nicht zur Ehre Gottes, und zum Wohl der Brüder thun, sondern nur um unserer selbst willen. Ihm steht in gerader Richtung die Liebe entgegen, welche Gott ist. Denn er ist in Feindschaft und im grausamsten Krieg gegen Gott begriffen. Was haßt oder straft Gott anderes, als den eigenen Willen? Es vergehe der eigene Wille und es ist keine Hölle mehr. Denn gegen wen sollte ihr Feuer wüthen, als gegen den eigenen Willen? Mit welcher thörichten Wuth der eigene Wille gegen den Herrn

155) Tempore paschali serm. II, T. II, p. 102.

der Herrlichkeit kämpfe, hört es ihr Schwen des eigenen Willens, und zittert. Denn zuerst entzieht er sich der Herrschaft Gottes, um sich selbst anzugehören. Aber er vernichtet und raubt auch alles was er in sich trägt, und was Gott angehört. Dem eignen Willen würde selbst die Welt nicht genug seyn. Und Gott selbst möchte er vernichten, denn er wünschte, daß Gott seine Sünden entweder nicht rächen könnte, oder nicht wollte oder sie nicht kennte. Er wünscht also die Vernichtung der Allmacht, der Gerechtigkeit und Weisheit Gottes. Er ist das gräßlichste Thier, das wildeste Raubthier, der raubsüchtigste Wolf, der wüthigste Löwe u. s. w." Eben so scharf und stark wird dieser Gegensatz zwischen Liebe und eigenem Willen auch anderwärts von Bernhard ausgesprochen. Liebe ist die Quelle aller Tugend, eigener Wille verwandelt selbst äußerlich gute Handlungen in böse [156]). Durch Liebe werden wir zu Gott geführt und mit ihm vereinigt; der eigene Wille allein ist es, der uns von Gott losreißen kann. Durch die Liebe sind wir Eigenthum Gottes; der

156) Serm. in Cant. LXXI, T. IV, p. 121, 15. „Grande malum propria voluntas, qua fit ut bona tua tibi bona non sint."

eigene Wille übergiebt uns der Gewalt des Teufels. Eigener Wille erzeugte die Sünde der Ureltern, nur Liebe kann uns befreyen von der Erbsünde. Dem eigenen Willen müssen wir in der Taufe, eben so gut als dem Teufel entsagen, nur durch die Liebe können wir die Erlösung Christi erlangen [157]).

Jedoch dieser Gegensatz zwischen Liebe und eigenem Willen erhält einen doppelten Sinn, wenn wir die Begriffe von Liebe und eigenem Willen noch etwas genauer erforschen.

Liebe steht nehmlich darum dem eigenen Willen entgegen, weil wahre, reine Liebe sich nie bloß auf die eigene Person beziehen kann, sondern auf etwas Allgemeines, Ganzes [158]). Liebe kann nur diejenige Stimmung des Gemüths genannt werden, die sich losreißt von dem Interesse für die eigene Person, und sich hingiebt an ein allgemeineres Interesse. Liebe ist daher, nach der Bestimmung Bernhards, die Richtung des Gemüths auf das Allgemeine, und dann ist eigener Wille der Sinn für die eigene Person und ihren Vortheil. Das Allge-

157) De diversis serm. XI, T. IV, p. 209, 1 — 5.

158) Epist. XI, T. I, p. 14, 8 und 9.

meine aber ist dasjenige, was alle vernünftige Wesen gemeinschaftlich zu erstreben haben, was für alle allgemeines Interesse und Werth hat, was alle als allgemein gültiges Gesetz anerkennen müssen, was dem Ganzen der Welt als allgemeiner Zweck zum Grunde liegt, es ist mit einem Worte das Höhere, Ewige, Geistige, es ist Sittlichkeit und Religion. In diesem Sinne steht diesem Allgemeinen das Eigene, Besondere entgegen, als dasjenige, was sich nur auf die eigene Person bezieht, was nur für sie Interesse und Werth hat, was nur von ihr als Gesetz anerkannt wird, nehmlich als das Aeußere, Sinnliche, Irdische. So ist also der eigene Wille der aus der Sinnlichkeit hervorgehende, der allgemeine Wille, der aus dem Geiste hervorgehende Wille [159]).

Dieß ist die erste Bedeutung des Gegensatzes zwischen Liebe und eigenem Willen. Bernhard

159) Bernhard bestimmt diese Begriffe auf folgende Weise: serm. I. in Ascens. Domini, T. II, 102, 3. „Voluntatem dico propriam, quae non est communis cum Deo et hominibus, sed nostra tantum, quando quod volumus, non ad honorem Dei, non ad utilitatem fratrum, sed propter nosmet ipsos facimus.“ Vergl. Neander a. a. O. S. 229.

wollte damit ſagen, daß es noch über dem Aeußerlichen, Sinnlichen, das nur einen relativen Werth in Bezug auf unſere Perſon hat, etwas Höheres gebe, was einen Werth an ſich, einen allgemeinen, ewigen Werth hat. Alles menſchliche Uebel geht nur daraus hervor, daß der Menſch alles nur aus dieſem endlichen, ſinnlichen Geſichtspunkt betrachte, und darum alles nur auf ſeine Perſon beziehe, ohne ſich über ſich ſelbſt zu erheben, und ſich dem Allgemeinen, Höheren hinzugeben. Der Menſch muß darum ſeinen eigenen Willen verläugnen, und ihn dem allgemeinen unterwerfen; der eigene Wille muß ſelbſt der allgemeine werden. Durch die Liebe alſo ſoll der Menſch ſich losreißen von den ſinnlichen Trieben, und ſich erheben zu dem Ewigen und Göttlichen. Der Gegenſatz zwiſchen eigenem Willen und Liebe ſoll alſo hier nichts anderes bezeichnen als den Gegenſatz zwiſchen irdiſchem Sinn und Sinn für das Göttliche, mit einem Worte zwiſchen Irreligion und Religion. Denn die Liebe iſt in dieſem Sinn nichts anderes als die Religion ſelbſt. Auf den Myſticismus hat dieſer Gegenſatz keine andere Beziehung, als in ſo fern ſich auch zugleich der Kampf des Myſticismus für innere Religion, gegen den Scholaſticismus als äußere Religion darin

zeigt. Indem nehmlich Bernhard der Religion und Sittlichkeit dadurch einen festen innern Grund zu geben suchte, daß er sie auf etwas Inneres, auf die Liebe gründete, so konnte, nach Bernhard, das Wesen der wahren Religion nicht in einem bloß äußerlichen Bekenntniß, oder in einem bloß theoretischen Wissen bestehen, sondern in einer Richtung des ganzen Gemüthes auf das allgemein Gültige, auf das Göttliche, und die Sittlichkeit nicht in äußerer Werkheiligkeit, welche auch mit Eigennutz bestehen kann, sondern in der innern Anerkennung des Guten, als das allgemein geltende Gesetz, als der Wille Gottes.

Doch dieser Gegensatz zwischen Liebe und eigenem Willen erhält noch einen andern Sinn, wenn man ihn von einer andern Seite betrachtet. Als das Allgemeine denkt sich nehmlich Bernhard nicht eine höhere Ordnung der Dinge, oder ein geistiges Seyn überhaupt, sondern vorzugsweise Gott selbst, als concretes Wesen. Die wahre Liebe muß also, nach Bernhard, immer auf Gott gerichtet seyn. Dadurch wird der Liebe ein Princip außerhalb dem Menschen gesetzt. Der Wille Gottes ist es, dem sie unbedingt folgen, dem sie die eigene Persönlichkeit opfern soll. In dem eigenen Willen unterscheidet Bernhard nicht den sinnlichen oder

den bösen Willen, von dem vernünftigen oder guten Willen, sondern der eigene, persönliche Wille überhaupt ist dem Willen Gottes entgegengesetzt. So erkennt also Bernhard nicht auch im Menschen selbst etwas allgemein Gültiges, etwas Göttliches an, das ein Gegenstand der wahren Liebe seyn könnte, sondern er fordert ein gänzliches Verläugnen der eigenen Persönlichkeit, ein Hingeben dieser Persönlichkeit an einen höheren, ihm fremden Willen, nehmlich den göttlichen Willen. Hier erscheint also Liebe als Selbstverachtung, Selbstverläugnung, Demuth, und steht dem eigenen Willen als Selbstvertrauen und Stolz entgegen. Die Liebe kann also nur auf etwas über den Menschen und seine Vernunft Erhabenes, auf eine äußere Autorität, oder Offenbarung vertrauen, der eigene Wille erkennt die eigene Vernunft als Gesetz an, ohne ihre natürlichen Schranken zu überschreiten. So wird also der Kampf zwischen Liebe und eigenem Willen zu einem Kampfe zwischen Persönlichkeit und Gottheit. Der Mysticismus tritt also hier bestimmter hervor. Wir sehen ihn kämpfend, als Selbstverachtung gegen persönliche Würde, als äußere Autorität und Offenbarung gegen gesunde Vernunft.

In diesem Sinne sagt Bernhard: Daß der

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Mensch nichts sey ohne Gott, aber groß mit und durch Gott [160]). Daß der Mensch nicht seinem eigenen Gesetze folgen müsse, sondern dem allgemeinen Gesetz, dem Gesetz Gottes, d. i. dem Gesetz der Liebe. Daß es nicht wahre Freyheit des Menschen sey, sich selbst Gesetze zu bilden und sich selbst zu beherrschen, sondern der Herrschaft Gottes sich freywillig zu unterwerfen. Daß es nur Sklaven und Miethlinge seyen, die ihr Gesetz nicht von Gott, sondern von sich selbst empfangen hätten. Denn die gerechte und ewige Ordnung der Dinge bringe es so mit sich, daß die, welche die sanfte Herrschaft Gottes nicht ertragen wollten, zur Strafe von sich selbst beherrscht würden, und die freywillig die angenehme und leichte Last der Liebe von sich geworfen hätten, gegen ihren Willen die unerträgliche Last des eigenen Willens ertragen müßten [161]). Vorzüglich aber gehört hierher jene scharfe Gegenüberstellung der Demuth und des Stolzes [162]). Bernhard spricht hier die Grund-

160) Epist. XVIII, T. I, p. 17, 2 und Serm. V. in dedicatione ecclesiae, T. II, p. 194 und 95, 3—5.

161) Epist. XI, T. I, p. 14, 8—10. Vergl. Neander a. a. O. S. 50.

162) Ueber dieß Verhältniß, besonders über die Grade

ſätze der ascetiſchen Mönchsmoral ſo beſtimmt und ſo ſtark aus, daß man den feurigen Kämpfer für das Mönchsthum auf keine Weiſe in ihm verkennen kann. Im Sinne dieſer Mönchsmoral iſt es wenigſtens gewiß, wenn die Demuth als die aus wahrer Selbſterkenntniß hervorgegangene Ueberzeugung von der Schwäche und Verderbniß der menſchlichen Natur [163]), als die Krone und das höchſte Ziel aller menſchlichen Tugend betrachtet wird, und ihr der Stolz, als das Vertrauen auf die eigene Kraft und Würde, und das Bewußtſeyn des eigenen Verdienſtes, als Quelle aller Laſter gegenüber geſtellt wird. Bernhard kann daher nicht müde werden, die Demuth auf alle Weiſe zu preiſen und zu ihrer Ausübung aufzumuntern [164]). Auf ſie, ſagt er, müſſe man vor allem vertrauen [165]); ſie

---

der Demuth und des Stolzes, ſpricht ſich Bernhard in einer beſondern Schrift aus: de gradibus humilitatis et superbiae. T. IV, p. 86 sq.

163) De grad. humil. c. I. T. IV, p. 86.

164) Epist. CXLII, T. I, p. 65, 5. Serm. in Cant. XIII, T. III, p. 18, 5.

165) De diversis Serm. XXVI, T. III, p. 223. „Insipiens est enim quicunque in aliis vitae meritis, in alia religione seu sapientia, nisi in sola humilitate confidit. Apud Dominum jus habere non

ſey der größte Schatz, das größte Kleinod, denn durch ſie werde das Himmelreich erkauft und die göttliche Gnade erworben [166]). Demuth iſt die Grundlage aller andern Tugenden, ohne ſie ſind alle andern Tugenden nur leerer Schein [167]). Der ſicherſte und leichteſte Weg, um zu Gott zu gelangen, iſt die Demuth. Denn ſich ſelbſt zu erhöhen, hängt nicht immer von uns ab, aber ſich ſelbſt zu erniedrigen, ſteht in eines jeden Gewalt [168]). Nur durch Demuth werden wir zur Seligkeit gelangen, denn nur durch freywillige Erniedrigung können wir zur Erhöhung aufſteigen [169]). Demuth iſt das

---

possumus, quoniam in multis offendimus omnes; sed nec fallere eum, ipse enim novit abscondita cordis, quando magis opera manifesta? Quid ergo restat, nisi ad humilitatis remedia tota mente confugere?“

166) In vigilia nativitatis Domini serm. IV, T. II, p. 26, 6. „Quid enim humilitate ditius, quid pretiosius invenitur, qua nimirum regnum coelorum emitur, et divina gratia acquiritur.“

167) De moribus et officio episc. et praelat. c. 5. T. IV, p. 28, 1.

168) In capite jejunii serm. II, T. II, 51, 1.

169) In ascensione Domini serm. III, T. II, 105, 6. „Per humilitatem ad sublimitatem adscendatis, quia haec est via nec est alia praeter ipsam,

Mittel, durch welches Gott, als ewige Wahrheit uns enthüllt, und der Genuß der Liebe Gottes uns gewährt wird [170]). Die Demuth macht uns der Gnade Gottes erst empfänglich, sie wird vorzüglich der Mittheilung der Gnade von Gott gewürdigt [171]). Der Stolz dagegen ist die Wurzel alles Bösen, die Quelle aller Laster [172]), „Flieht, ruft Bernhard in einer seiner Reden aus [173]), flieht, meine Brüder, den Stolz, flieht weit von ihm,

Qui aliter vadit, cadit potius quam adscendit, quia sola est humilitas quae exaltat, sola quae ducit ad vitam.“ Vergl. In Cant. serm. XXXIV, T. III, p. 62, 1 — 4.

170) De grad. humil. c. 2. T. IV, p. 87, 3. „Venite ad me omnes, qui etc. Venite, inquit (Deus), Quo? Ad me veritatem. Qua? Per humilitatem. Quo fructu? Ego vos reficiam. Sed quae est refectio? An forte ipsa est caritas? Ad hanc quippe, adscensis omnibus humilitatis gradibus, monachus mox perveniet.“

171) In annunciat. B. Mariae serm. III. T. II, p. 139, 9. „Merito proinde humilibus dat gratiam, merito respexit Deus humilitatem ancillae suae etc.“

172) De morib. et offic. episc. c. 5, T. IV, p. 28, 17. „Humilitas inimicam omnis gratiae, omnisque initium peccati debellat superbiam etc.“

173) De tempore serm. I. T. II, p. 1, 5.

denn er ist der Anfang aller Laster; er hüllte den heller als alle Gestirne leuchtenden Lucifer in ewige Finsterniß ein, er verwandelte nicht nur einen Engel, sondern den ersten der Engel in einen Teufel." An einer andern Stelle [174]) sagt er: „Ich sage euch, nicht allein der Teufel, auch jeder Stolze erhebt sich über Gott. Denn Gott will, daß sein Wille geschehe, das will auch der Stolze. Darin scheint also Gleichheit. Aber Gott verlangt dieß nur in dem was die Vernunft billigt, der Stolze aber will seinen Willen, sey es für oder gegen die Vernunft." Nicht das Vertrauen auf unsere eigene Tugend und Kraft zum Guten kann uns schützen vor der Versuchung und dem Verderben, sondern der Glaube an den Beistand der Kraft Gottes [175]). Vielmehr beraubt uns der Stolz, der uns unsere eigene Schwäche und Hülfsbedürftigkeit nicht anerkennen läßt, des Mitleidens

174) In vigilia nativ. Dom. serm. V, T. II, p. 26, 9.

175) In Cant. serm. LXXV, T. III, 144, 6. „Vis non timere impulsorem? non veniat tibi pes superbiae, et manus impellentis non movebit te. In veritate non stetit, qui non innixus est Verbo, qui in sua virtute confisus est. — Ergo qui stat, si non vult cadere, non fidat sibi, sed nitatur Verbo etc."

und der Barmherzigkeit Gottes [176]), und entzieht uns dadurch den Beystand der göttlichen Gnade [177]). Stolz ist jederzeit die Ursache der entzogenen Gnade, wir mögen uns nun selbst des Stolzes bewußt seyn, oder nicht, mögen wir jetzt schon dem Stolze ergeben seyn, oder nur in Gefahr seyn, in der Zukunft noch in seine Gewalt zu fallen; denn Gott sieht auch das Verborgene und Zukünftige, und straft es [178]).

Diese scharfe Gegenüberstellung von Demuth und Stolz war freylich sehr consequent nach dem System Bernhards, denn es leuchtet ein, daß die

176) In dedicat. eccles. serm. V, T. II, p. 195, 8. „Excludit miseriae dissimulatio miserationem, nec dignatio locum habet, ubi fuerit praesumtae dignitatis; provocat vero compassionem humilis confessio passionis."

177) In Cant. serm. LIV, T. III, p. 92, 10.

178) A. a. O. „Nec dubites, in causa esse superbiam (sc. subtractae gratiae), etiamsi non appareat, etiamsi nihil tibi conscius sis; quod enim tu nescis, scit Deus; et qui te judicat, ipse est. — Quamquam tamen interdum subtrahitur gratia non pro superbia quae jam est, sed quae futura est, nisi subtrahatur. Sive jam existens, sive nondum; superbia tamen semper causa erit subtractae gratiae."

Demuth nichts anders als die Liebe selbst, nach jenem zweyten Sinne, so wie der Stolz, der eigene Wille sey. Diese Liebe aber, als ein Vorläugnen unserer eigenen Persönlichkeit und als ein Hingeben an Gott, muß in ihrer Vollendung zur Vernichtung unserer Person, zur Einheit mit Gott führen. Und diese Meinung spricht auch Bernhard offen aus, wenn er sagt [179]): „O heilige, reine Liebe, o süße, liebliche Empfindung, o reines, ungeschminktes Streben, desto ungeschminkter und reiner, je weniger von dem eigenen Willen darin übrig geblieben ist, desto lieblicher und süßer, je mehr es ganz göttlich ist, was wir fühlen: so gestimmt seyn heißt vergöttlicht werden! Wie ein kleiner Wassertropfen in eine Masse von Wein gegossen, ganz vernichtet zu werden scheint, indem er Geschmack und Farbe des Weins annimmt; wie ein glühendes Eisen ganz wie Feuer wird, und seine frühere, eigene Beschaffenheit ganz verliert; und wie die Luft, von dem Licht der Sonne durchdrungen, ganz in diese Klarheit des Lichtes übergeht, so daß sie nicht sowohl erleuchtet, als selbst Licht zu seyn scheint: so muß bey dem Heiligen jeder menschliche Trieb auf eine unaussprechliche

179) De diligendo Deo, c. 9. T. IV, p. 61, 18.

Weise durch sich selbst verklärt werden, und ganz in den Willen Gottes hinüberfließen. Die Substanz wird bleiben, aber in einer andern Form, in einem andern Glanz, in einer andern Kraft [180]). — So bahnt sich also Berkhard auf seine eigenthümliche Weise, nehmlich nicht auf spekulativem sondern auf praktischem Wege, den Zugang zu dem gemeinschaftlichen Ziel aller Mystiker, zu der Einheit mit Gott. Von dieser wird jedoch weiter unten noch besonders geredet werden.

Das Verhältniß der Liebe zum eigenen Willen, der Selbstverläugnung zur persönlichen Würde, der Demuth zum Stolze, brachte schon mehrmals das Verhältniß der eigenen Kraft zum Guten, zu der göttlichen, beistehenden Kraft zur Sprache, und dieß Verhältniß verdient noch vorzüglich eine genauere Betrachtung.

3) Verhältniß der Gnade zur Freyheit. Bey der Erörterung dieses Verhältnisses werden die kirchlichen Lehren von der Erbsünde, von der menschlichen Schwäche und Verderbtheit, von der Prädestination, von der Erlösung und

180) Unter denselben Bildern wird die Einheit mit Gott auch von Scotus dargestellt. S. oben S. 145, Note 103.

Versöhnung der Menschen mit Gott, von dem Verdienst des Menschen und seiner Kraft zum Guten in Frage kommen. Bernhard folgte darin größtentheils der Theorie seines großen Meisters, des Augustinus. Indessen hatte er vieles milder aufgefaßt, und suchte vorzüglich der Freyheit des Willens einen größeren Umfang und eine höhere Bedeutung zu geben, als sie nach der strengen augustinischen Theorie hatte.

Der Grundgedanke auf dem die ganze Ansicht Bernhards ruht, liegt schon in dem Verhältniß der Liebe zum eigenen Willen. Wenn nehmlich dort gesagt war: Die Quelle der Sünde ist eigener Wille, zum Guten führt nur Verläugnung des eigenen Willens, Hingeben an einen fremden, höheren Willen oder den Willen Gottes, so folgt daraus für das Verhältniß der Gnade zu der Freyheit folgendes: Der Mensch hat durch seinen eigenen Willen nur die Freyheit das Böse zu thun, aber nicht die Kraft das Gute auszuüben; dazu bedarf es einer fremden Hülfe, und das ist die Gnade. Dieser Grundgedanke stand dem heiligen Bernhard bey allen seinen Betrachtungen über Gnade und Freyheit als leitendes Princip vor Augen; und wenn seine Unsicherheit und Unbestimmtheit in den

feineren dogmatiſchen Begriffen ihn auch bisweilen davon abweichen läßt, ſo kehrt er doch immer wieder bald darauf zurück.

Um den Begriff von Freyheit genauer zu beſtimmen, unterſcheidet er zuerſt eine dreyfache Freyheit, die ſich bey den Menſchen denken laſſe: die Freyheit von der Nothwendigkeit, die Freyheit von der Sünde und die Freyheit von dem Elend. Die Freyheit von der Nothwendigkeit iſt uns von der Natur urſprünglich verliehen, und ein gemeinſchaftlicher unverlierbarer Vorzug aller vernünftigen Weſen vor den Thieren. Sie heißt daher Freyheit der Natur. Durch ſie haben wir die Freyheit des Willens oder die Freyheit der Wahl zwiſchen Gutem und Böſem; daher ſie auch liberum arbitrium, Freyheit der Wahl genannt wird. Die Freyheit von der Sünde iſt nicht allen Menſchen gemein, und keinem vollkommen, ſondern ſoll erſt durch Frömmigkeit erſtrebt werden. Sie iſt auch die Freyheit der Gnade, weil ſie nur durch Gnade erlangt werden kann. Es iſt der Zuſtand der Unſchuld oder der ſittlichen Vollkommenheit. Sie heißt auch libertas consilii, oder Freyheit des Entſchluſſes, weil wir durch ſie die Freyheit haben, uns für das Erlaubte zu entſcheiden und

das Unterlaubte zu verwerfen. Die Freyheit vom Elende wird uns erst in jenem Leben der Herrlichkeit zu Theil werden, und heißt deswegen auch die Freyheit der Herrlichkeit oder des Lebens. Sie ist der Zustand der vollkommenen Glückseligkeit, oder der himmlischen Seligkeit, was durch den Nahmen der libertas complaciti oder Freyheit des Wohlgefallens ausgedrückt worden soll. In diesem Leben ist es nur wenigen ausgezeichnet Frommen und äußerst selten vergönnt, auf kurze Zeit diese Freyheit der Herrlichkeit zu erreichen, wenn sie, durch einen hohen Grad von Contemplation in eine Entzückung hingerissen, auf wenige Augenblicke das menschliche Elend vergessen, und sich in die künftige Seligkeit versetzt fühlen [181]). Im vollkom-

181) Ueber die Lehre von der Gnade und der Freyheit überhaupt äußerte sich Bernhard am vollständigsten in einer besondern Schrift: De gratia et libero arbitrio, T. IV, p. 64 fgg.; — diese wird uns also hier vorzüglich als Quelle dienen müssen. Die Entwickelung des dreyfachen Begriffs von Freyheit findet sich a. a. O. c. 3 und 4. T. IV, p. 65 fgg. — p. 65, 7 heißt es: „Cum igitur triplex sit nobis proposita libertas, a peccato, a miseria, a necessitate: hanc ultimo loco positam contulit nobis in conditione naturæ; in primam restaura-

menen Grade besaß diese dreyfache Freyheit nur Christus [182]). Auch die ersten Menschen besaßen

mur a gratia, media nobis reservatur in patria. Dicatur igitur prima libertas naturae, secunda gratiae, tertia vitae vel gloriae. Primo nempe in liberam voluntatem ac voluntariam libertatem conditi sumus, nobilis Deo creatura; secundo reformamur in innocentiam, nova in Christo creatura; tertio sublimamur in gloriam, perfecta in spiritu creatura." Ferner S. 66, 11. „Ex hac ergo tantum libertate qua liberum est voluntati seipsam judicare; vel bonam, si bono, vel malam, si malo consenserit, liberum arbitrium credimus nominari. Nam ex illa quae dicitur a peccato, congruentius forsitan liberum consilium, et item ex illa quae dicta est a miseria, liberum potius complacitum posset dici, quam liberum arbitrium. Arbitrium quippe judicium est. Sicut vero judicii est discernere quid liceat, vel quid non liceat: sic profecto consilii probare quid expediat, vel non expediat: sic complaciti quoque experiri quid libeat vel non libeat." Vergl. Cramer Fortsetzung von Bossuets allg. Weltgesch. Th. 6, S. 253 und 56. Stäudlin Gesch. d. Sittenlehre Jesu, Th. 4. S. 422 — 24.

182) De grat. et lib. arb. c. 5, T. IV, p. 66, 8.

sie, nur unvollkommener als Christus [183]). Die ersten Menschen waren nehmlich nach dem Bild und der Aehnlichkeit Gottes geschaffen, und in diesen beyden Eigenschaften ist die dreyfache Freyheit enthalten. Zwischen dem Bild Gottes und der Aehnlichkeit Gottes macht Bernhard, eben so wie Augustin, den Unterschied, daß das Bild Gottes nur die natürliche Anlage des menschlichen Geistes, zur Vernunft und Freyheit, die Fähigkeit, durch diese Anlage Gott ähnlich zu werden, die Aehnlichkeit mit Gott aber die vollkommene Ausbildung dieser natürlichen Anlage, oder die Vollkommenheit und Glückseligkeit bezeichnet. So wäre also das Bild Gottes die Freyheit von der Nothwendigkeit, die Aehnlichkeit die Freyheit von der Sünde und dem Elend [184]). Es ist schwer zu erklären, wie der Mensch, ungeachtet dieser Freyheit von der Sünde und dem Elend, dennoch habe

183) A. a. O. c. 7, p. 68, 21.

184) A. a. O. c. 9, p. 69, 28. „Puto autem in his tribus libertatibus ipsam ad quam conditi sumus, conditoris imaginem atque similitudinem contineri; et imaginem quidem in libertate arbitrii, in reliquis autem duobus bipartitam quandam consignari similitudinem.“ Vergl. in Cant. LXXX, T. III, p. 135, 2. Cramer a. a. O. S. 259.

sündigen und elend werden können. Bernhard weiß hier keinen andern Ausweg, als einen verschiedenen Grad dieser Vorzüge anzunehmen. Er unterscheidet einen höhern Grad von Freyheit, nach welchem es nicht möglich sey zu sündigen oder elend zu werden, und einen niedern Grad, nach welchem es nur möglich ist nicht zu sündigen und nicht elend zu werden. Nur den niederen Grad besaßen die ersten Menschen, und diese Unvollkommenheit ihrer Gaben, machte ihnen die Sünde möglich[185]).

185) A. a. O. c. 7. p. 68, 21. „Quid si unamquamlibet illarum (sc. libertatum) habuit (sc. Adam), quomodo amisit? Nam certum est, quia ex quo peccavit, nec a peccato prorsus, nec a miseria, manens in corpore liber fuit. Caeterum nullatenus quamcunque illarum semel acceperit, amittere potuit. — An dicendus est aliquo quidem modo illas habuisse, sed quia non plenarie, potuisse amittere? Habet siquidem unaquaeque illarum duos gradus, superiorem et inferiorem. Superior libertas consilii est, non posse peccare, inferior, posse non peccare. Item superior libertas complaciti, non posse turbari, inferior, posse non turbari. Itaque inferiorem utriusque libertatis gradum simul cum plena libertate arbitrii homo in sui conditione accepit, et de utroque corruit cum peccavit.“

Allein dieſe Mangelhaftigkeit der menſchlichen Anlagen war keinesweges die zwingende Urſache zur Sünde, denn es war ihnen ja die Möglichkeit gegeben, nicht zu ſündigen, ſondern es lag vielmehr an der Fehlerhaftigkeit ihres Willens, daß ſie dieſe Fähigkeit nicht benutzten, und die Möglichkeit nicht zur Wirklichkeit machten. Die Sünde der erſten Menſchen darf alſo auf keine Weiſe irgend einem Zwang oder Gewalt zugeſchrieben werden, ſondern muß lediglich als ein Erzeugniß des eigenen, freyen Willens betrachtet werden [186]). Wenn daher an andern Orten die erſte Sünde aus Stolz [187]), aus übermüthigem Wiſſen [188]), aus Ungehorſam [189]), aus Wankelmuth und Mangel

186) De diversis serm. XI, T. II, p. 209, 2. „Denique primos parentes non ursus aut leo, sed potius serpens, callidior utique, non fortior caeteris animantibus supplantavit, nec mulierem vir, sed mulier virum. Serpens, ô Eva, decepit te, decepit profecto, non impulit aut coegit. Mulier tibi, ô Adam de ligno dedit, sed offerendo utique, non violentiam inferendo. Neque enim potestate illius, sed tua factum est voluntate, ut ejus voci plus obedieris, quam divinae.“

187) De diversis serm. LXVI, T. II, p. 251, 7.

188) In festo ascensionis, serm. IV, T. II, p. 107, 4.

189) De diversis serm. LXVI, T. II, p. 251, 7.

an Liebe [190]), oder aus welcher andern Quelle sonst abgeleitet wird, so sind dieß alles Fehler, die nicht aus der Natur und der Anlage des Menschen hervorgehen, sondern die ebenfalls erst durch den freyen Willen erzeugt worden sind.

Die Folge der Sünde der ersten Menschen war Verlust der Aehnlichkeit mit Gott, es blieb aber das Bild Gottes. Derselbe Gedanke wird auf andere Weise von Bernhard bezeichnet, wenn er sagt, daß durch die erste Sünde die Freyheit von der Sünde und die Freyheit von dem Elende verloren gegangen, und nur die Freyheit von der Nothwendigkeit oder der freye Wille im Menschen übrig geblieben sey. In beyden Ausdrücken liegt nehmlich der Sinn, daß der Mensch durch die Sünde die Vollkommenheit der Tugend und Seligkeit verloren habe, und nur die natürliche Anlage dazu, die Vernunft und Freyheit ihm geblieben sey [191]). Denn zu der Freyheit des Willens

190) De S. Andrea Apostolo, serm. II, T. II, 189, 9.

191) De grat. et lib. arb. c. 8. T. IV, p. 69, 24. „Quid ergo? periit liberum arbitrium, quoniam non potest non peccare? nequaquam, sed liberum perdidit consilium, per quod prius habuit posse non peccare; quomodo et quod jam non valet utique non turbari, inde misere accidit,

gehört keineswegs Einsicht oder Kraft zum Guten, sondern nichts anderes als das Wollen [192]).

Es geht aber eben daraus auch hervor, daß der Mensch durch die Erbsünde nicht ohne Freyheit sey. Schon in so fern der Mensch Willen hat, hat er auch Freyheit. Wille und Nothwendigkeit sind ihrem Begriff nach unvereinbar; der Wille ist an sich als Wille frey. Der Wille kann nie seine Freyheit verlieren, denn er kann nichts wollen ohne Willen, er kann nicht wollen was er nicht will, oder nicht wollen, was er will. Nur wenn der Mensch nichts wollen,

---

quod complaciti quoque libertatem amiserit, per quam et ante habuit posse non turbari. Manet ergo etiam post peccatum liberum arbitrium, etsi miserum, tamen integrum. Et quod se per se homo non sufficit excutere a peccato, sive miseria, non liberii arbitrii signat destructionem, sed duarum reliquarum libertatum privationem." Vergl. Ebend. c. 7, p. 68, 21.

192) A. a. O. c. 8, p. 69. „Neque enim ad liberum pertinet aut aliquando pertinuit posse, vel sapere, sed tantum velle; nec potentem facit creaturam, nec sapientem, sed tantum volentem. Non ergo si potens, aut sapiens, sed tantum si volens esse desierit, liberum arbitrium amisisse putanda erit."

oder etwas wollen könnte ohne Willen, so würde er auch ohne Freyheit seyn können. Wille und Nothwendigkeit widerspricht sich also in sich selbst, und Freyheit ist das unverlierbare Eigenthum jedes vernünftigen Wesens, des Menschen so gut wie der Engel und Gottes selbst, sie ist in allen gleich und unverändert, in den Guten wie in den Bösen, in den Schwachen wie in den Vollkommenen; denn was auch der Wille will, sey es gut oder bös, sey es thöricht oder weise, er will es immer mit Freyheit, nie durch Zwang [193]). Damit ist die Fähigkeit zur Zurechnung wie zum Ver-

193) A. a. O. c. 2, p. 65, 5. „Vita sensus, appetitus, memoria, ingenium et si qua talia sunt, eo ipso subjacent necessitati, quo non plene subdita sunt voluntati. Ipsum vero, quia impossibile est de seipsa sibi non obedire, (nemo quippe aut non vult, quod vult, aut vult, quod non vult) etiam impossibile est, sua privari libertate. Potest quidem mutari voluntas, sed nonnisi in aliam voluntatem, ut numquam amittat libertatem. Tam ergo non potest privari illâ, quam nec seipsâ. Si poterit homo aliquando aut nihil omnino velle, aut velle aliquid, et non voluntate, poterit carere libertate voluntas.“ Vergl. Ebend. c. 1. p. 64, 2. c, 2. p. 65, 3. und c. 8, p. 69, 24. — Stäudlin, a. a. O. S. 422.

dienſt des Menſchen gerettet. Nothwendigkeit würde alle Zurechnung und alles Urtheil über die Handlungen des Menſchen aufheben, nur in der Freyheit des Willens iſt das Verdienſt des Menſchen und die Fähigkeit der göttlichen Gnade und der ewigen Seligkeit theilhaftig zu werden, begründet [194]). Aus allem dieſem ergiebt ſich aber, daß in dem freyen Willen nicht ein Vermögen, irgend etwas Beſtimmtes zu thun und zu leiſten, enthalten ſey, ſondern nichts als die Wahl. Es iſt alſo der freye Wille nichts als eine natürliche Anlage, gut oder bös zu ſeyn, aber keineswegs eine Kraft, das Gute zu vollbringen, oder eine Fertigkeit es auszuüben. Man muß nehmlich von dem bloßen freyen Willen immer unterſcheiden

194) A. a. O. c. 2, p. 65, 5. „Caeterum quod sui liberum non esse cognoscitur, quo pacto vel bonum ei, vel malum imputatur? Excusat nempe utrumque necessitas. Porro ubi necessitas est, libertas non est; ubi libertas non est, nec meritum, ac per hoc nec judicium. Quicquid hanc non habet voluntarii consensus libertatem, ab utroque libera non sunt, quia sui libera non sunt.“ Vergl. c. 1, p. 64, 2. „Tolle liberum arbitrium, et non erit quod salvetur.“ Stäudlin a. a. O. S. 420 und 22. Cramer a. a. O. S. 254.

den guten Willen, d. i. die Freyheit von der Sünde. Vermöge des freyen Willens haben wir nur das Wollen frey, nicht das Können, nur das Wollen überhaupt, nicht das Wollen des Guten[195]). Dieß ist nicht der Freyheit des Willens überhaupt entgegen. Der Wille bleibt frey, auch wenn der Geist von der Sünde gefesselt ist. Durch den freyen Willen bleiben wir immer Eigenthum unserer selbst, aber von diesem freyen Willen selbst hängt es ab, ob wir durch den guten Willen, Gottes Eigenthum oder durch den bösen, Eigenthum des Teufels werden wollen. Die Freyheit des Willens als bloße Anlage der Natur kann entwickelt, geordnet und gebildet werden, und sie wird dann guter Wille, oder sie kann zerstört und geschwächt werden, und sie wird

195) A. a. O. c. 6. p. 67, 16. „Velle siquidem inest nobis ex libero arbitrio, non etiam posse quod volumus. Non dico velle bonum aut velle malum, sed tantum velle. Quemadmodum namque aliud est timere simpliciter et aliud timere Deum, et aliud amare simpliciter aliud est amare Deum: quippe timere et amare, simpliciter quidem prolata, affectiones, cum additamento autem, virtutes significant, ita quoque aliud est velle, aliud velle bonum.“

dann böſer Wille. So iſt alſo der gute Wille ein Fortſchreiten oder ein Zunehmen (profectus), der böſe Wille ein Zurückſchreiten oder Abnehmen (defectus), und dasjenige, was zu oder abnimmt, iſt das Wollen überhaupt [196]).

196) A. a. O. c. 4, p. 66, 10. „Quod autem homines solent conqueri, et dicere: volo habere bonam voluntatem, et non possum, nequaquam huic praescribit libertati, et quasi vim aut necessitatem in hac parte patiatur voluntas; sed plane illa libertate quae dicitur a peccato, se carere testantur. — Cum bonum volumus, bona est voluntas, cum malum, mala voluntas. Utrobique voluntas et ubique libertas; cedit siquidem voluntati necessitas. Cum autem non valemus quod volumus, sentimus quidem ipsam quodammodo libertatem peccato esse captivam, vel miseram, non tamen amissam.“ Ebend. c. 6, p. 67, 16. „Velle bonum, profectus est, velle malum, defectus. Velle vero simpliciter ipsum est quod vel proficit vel deficit.“ Vergl. Ebend. §. 18. „Dum ergo per malam voluntatem sumus diaboli, quodammodo interim non sumus Dei; sicut cum per bonam voluntatem efficimus Dei, desinimus jam esse diaboli. Caeterum sive Dei sumus, sive diaboli, non tamen similiter desinimus esse et nostri. Manet quippe utrobique libertas arbitrii, per quam maneat et causa meriti etc.“

Zu dem Können deſſen, was wir wollen, oder zu dem Wollen des Guten iſt die Gnade nöthig. Wenn nehmlich der Menſch durch Freyheit fallen kann, ſo kann er nicht eben ſo durch Freyheit wieder aufſtehen. Die Sünde geht nur aus dem freyen Willen des Menſchen hervor, nie aus Zwang [197]; aber die Ausübung des Guten ſteht nicht eben ſo in unſerer Gewalt. Dazu gehört Freyheit von der Sünde, d. i. das Vermögen, nicht zu ſündigen, die Kraft das Gute zu vollbringen, und dieſe wird dem Menſchen nur durch den Beyſtand Chriſti, durch die göttliche Gnade gegeben [198]. Dieſe Anſicht, daß die ei-

197) In Cant. serm. LXXXII, T. III. p. 139. „Voluntas est, quae se, cum esset libera, servam fecit peccati, peccato assentiendo: voluntas nihilominus est, quae se sub peccato tenet, voluntarie serviendo.“

198) De grat. et lib. arb. c. 7, T. IV, p. 68, 21. „Peccantis igitur lapsus non dono adscribendus est potestatis, sed vitio voluntatis. Lapsus tamen ex voluntate, non aeque ex voluntate resurgere jam liberum habet, quia etsi datum fuit voluntati posse stare ne caderet, non tamen resurgere si caderet.“ Ebend. c. 8, p. 69, 26. „Habet igitur homo necessarium Dei virtutem et Dei sapientiam Christum, qui ex eo quod sapientia

gene Kraft und der eigene Wille des Menschen durchaus nur zur Sünde führen könne, nur in einem Hingeben an eine höhere, göttliche Kraft, Tugend und Seligkeit zu suchen sey, ist dieselbe, welche schon oben bey dem Verhältniß der Liebe zu dem eigenen Willen aufgestellt wurde. Sie erscheint aber hier in einem etwas andern Licht, als dort, weil sie aus verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet wird. Wenn dort subjektiv aus dem Gemüthe des Menschen der Weg bezeichnet wurde, welcher zum Ziele führen müsse, so werden hier mehr objektiv die Kräfte des Menschen gegen das zu erstrebende Ziel abgewogen, und daraus die Nothwendigkeit des göttlichen Beystandes abgeleitet.

Doch dieß Verhältniß der Gnade gegen die Freyheit wird von Bernhard noch genauer auf folgende Weise bestimmt. Er sucht nehmlich zuerst den Satz zu begründen, daß die Gnade nicht im Widerspruch steht mit der Freyheit. Die Gnade, sagt er nehmlich, zwingt keinen selig zu werden sondern sie verlangt Beystimmung des Willens. Nur die aus freyem Willen die dargebotene Gnade ergreifen, werden ihrer theilhaftig werden. Wenn

---

est, verum ei sapere reinfundat, in restaurationem liberi consilii.“

Gott durch seine Gnade die Menschen zum Guten antreibt, wenn er sie schreckt und anreizt, so will er sie dadurch nicht zwingen, sondern sie nur vorbereiten zum Heil und sie prüfen, ob sie desselben würdig sind; er will nur ihren Willen darauf hinlenken, und ihn dazu geneigt machen. Wenn er durch diese Mittel den bösen Willen in einen guten verwandelt, so verändert er, aber er vernichtet nicht die Freyheit (oder vielmehr die Aeußerung der Freyheit)[199]. Durch unsern Willen, oder die Freyheit, bleiben wir immer das Eigenthum unserer selbst, darum hängt es auch von uns selbst ab, ob wir durch Verläugnung des eigenen Willens und durch Annahme der Gnade, Eigenthum Gottes, oder durch eigenen Willen, der nur des Bösen fähig ist, des Teufels Eigenthum werden wollen[200]. Wenn auch unser Wille gezwungen scheint, etwas

199) A. a. O. c. 9, p. 71, 36. „Nemo salvatur invitus. Nam quoscunque trahere vel compellere videatur ad salutem benignus Pater, nullum tamen judicat salute dignum, quem ante non probaverit voluntarium. Hoc quippe intendit, cum terret aut percutit, ut faciat voluntarios, non salvet invitos: quatenus dum de malo mutat voluntatem in bonum, transferat non auferat libertatem.“

200) S. oben S. 233 und Note 195.

zu thun, so ist es nicht etwas außer ihm, was ihn zwingen kann, sondern er selbst, der sich zwingt. Die Gewalt die er leidet scheint ihn der Freyheit zu berauben, aber er verliert sie nicht, denn er ist es selbst, der sich Gewalt thut, er ist also frey [201]).

Die Gnade wirkt auf den freyen Willen, indem sie anfangs ihm zuvorkommt, dann aber ihn begleitet [202]). Die Tugend nehmlich, welche wir durch den Beystand der Gnade erreichen sollen, besteht in nichts anderem als Ordnung der Triebe und Neigungen der Seele. Das Geschäft der Gnade muß also seyn, die Triebe der Seele zu ordnen [203]). Zu dem Ordnen wird aber zweyer-

201) A. a. O. c. 12. p. 71, 39. „Quid ergo? dissoluta est tota superior assertio de libertate voluntatis: quia nimirum inventa est cogi potuisse voluntas? Est plane, sed si cogi ab alio potuit quam a seipsa. Vim quippe quam ipsa sibi intulit, a se pertulit. Porro quod a se voluntas pertulit, ex voluntate fuit. Quod ex voluntate fuit, jam non ex necessitate, sed voluntarium fuit. Si autem voluntarium, et liberum."

202) A. a. O. c. 14, p. 73, 47.

203) A. a. O. c. 6. p. 67, 17. „Simplices namque affectiones insunt naturaliter nobis, tamquam ex

ley erfordert, nehmlich erstlich die Regel, nach welcher geordnet werden soll, zweytens die Kraft, durch welche geordnet werden kann. Demnach bedürfen wir eines doppelten Geschenkes der göttlichen Gnade, einmal der wahren Weisheit, um das Gute zu erkennen und den Willen darauf zu richten, dann der vollkommenen Kraft des Willens, um das Gute üben zu können und darin fest zu seyn [204]). In Bezug auf die Weisheit wirkt die Gnade immer zuvorkommend, in allem übrigen vereint mit dem Willen. Ehe der Wille des Menschen zum Guten fähig ist, muß erst durch die Gnade die Einsicht geläutert und die Gesinnung gereinigt seyn. Durch Erregung besserer Gesinnungen wird der Saame der Besserung in uns gesäet. „Dreyerley,

---

nobis: additamenta ex gratia. Nec aliud profecto est, nisi quod gratia ordinat, quas donavit creatio; ut nil aliud sint virtutes nisi ordinatae affectiones."

204) A. a. O. c. 6. p. 68, 19. „Ut ergo velle nostrum, quod ex libero arbitrio habemus, perfectum habeamus, duplici gratiae munere indigemus, et vero videlicet sapere, quod est voluntatis ad bonum conversio, et pleno etiam posse, quod est ejusdem in bono confirmatio."

ſagt daher Bernhard [205]), beweiſt Gott in uns durch die Gnade, das Denken, das Wollen und das Vollbringen des Guten. Das erſte bewirkt er ohne uns, das zweyte mit uns, das dritte durch uns. Indem er uns nehmlich gute Gedanken und Geſinnungen einflößt, kommt er uns zuvor; indem er den böſen Willen verändert, verbindet er ihn mit ſich durch die Beyſtimmung, indem er der Beyſtimmung noch die Kraft hinzufügt, wird durch unſere äußere That der in unſerem Innern Wirkende äußerlich offenbar. Wir ſelbſt können uns wahrlich nicht zuvorkommen. Derjenige aber, der keinen als gut findet, beſeligt auch keinen, dem er nicht zuvorkommt. Von Gott alſo beginnt unſere Beſeligung, nicht von uns und mit uns." Und kurz darauf fährt er fort [206]): „Die Gnade erregt den freyen Willen, indem ſie Gedanken ſäet, ſie heilt, indem ſie die Geſinnung ändert, ſie ſtärkt, damit ſie zur That führe, ſie bewahrt, damit ſie vor einem Abfall ſchütze. Mit dem freyen Willen wirkt ſie ſo, daß ſie nur in Bezug auf das erſte zuvorkommt, in allen andern begleitet; ſie kommt alſo deswegen dem freyen Willen zuvor, damit er her-

205) A. a. O. c. 14, p. 73, 46.
206) A. a. O. §. 47.

nach mit ihm zugleich wirken könne." So wird also das, was die Gnade allein angefangen hat, durch gemeinschaftliche Wirksamkeit mit dem freyen Willen vollendet. Dieß Zusammenwirken der Gnade mit dem freyen Willen wird von der Art seyn, daß nicht das eine mehr als das andere, sondern beyde gleich viel, nicht jedes einzeln, sondern beyde vermischt, nicht abwechselnd bald diese bald jener, sondern beyde zugleich wirken. Man darf also nicht sagen, daß theils die Gnade, theils der freye Wille das Werk vollbracht habe, denn es sind beyde, welche mit unzertrennter Kraft das Ganze vollbringen [207]). Will man nun das ausscheiden, was von Seiten des Menschen bey der Erreichung der Seligkeit Verdienst ist, so besteht dieß in nichts anderem als in der Beystimung des freyen Willens zur dargebotenen Gnade. Alles Verdienst also ist nur auf den freyen Willen ge-

207) A. a. O. c. 14, p. 75, 47. „Ita tamen, quod a sola gratia coeptum est, pariter ab utroque perficitur: ut mixtim non sigillatim, simul non vicissim per singulos, profectus operentur. Non partim gratia, partim liberum arbitrium, sed totum singula opere individuo peragunt: Totum quidem hoc, et totum illa; sed ut totum in illo, sic totum ex illa."

unſerer Seite, alſo auch Verdienſt für uns möglich. Allein da dieſe Wiederherſtellung durch die Schöpfung bedingt iſt, da die erſtere ohne die letztere unmöglich iſt, ſo bleibt als letzte Quelle alles Heils der Menſchen nur Gott und ſeine Gnade übrig. Darum muß auch die Vollendung allein als Werk Gottes angeſehen werden, da dieſe in Bezug auf uns oder in uns, nicht aber durch uns geſchieht [213]).

Unter der Wiederherſtellung im Beſondern iſt die Freyheit von der Sünde, unter der Vollendung die Freyheit vom Elend zu verſtehen; denn beyde wird der Menſch durch die Gnade wieder erlangen.

---

213) De grat. et lib. arb. c. 14, p. 75, 49. „Igitur qui recte sapiunt, triplicem confitentur operationem divinae gratiae in libero arbitrio sive de ipso. Prima, creatio, secunda, reformatio, tertia est consummatio. Primo namque in Christo creati in libertatem voluntatis, secundo reformamur per Christum in spiritum libertatis, cum Christo deinde consummandi in statum aeternitatis. Cum igitur consummatio fieri debeat de nobis, sive etiam in nobis, non autem a nobis; creatio vero facta sit et sine nobis; sola quae nobiscum quodam modo fit propter consensum voluntarium nostrum, in merita nobis reputabitur reformatio.“

Die Aehnlichkeit des Menschen mit Gott wird wiederhergestellt werden [214]). Und zwar werden die Gerechten in diesem Leben die Freyheit von der Sünde wieder erlangen [215]), die Freyheit vom Elend aber ist nur für die Seligkeit des ewigen Lebens bestimmt, und wird nur wenigen Heiligen durch erhabene Contemplation auf Augenblicke auch in diesem Leben verliehen [216]). Aber beyde Freyheiten werden in diesem Leben nur unvollkommen seyn, und erst in der Ewigkeit ihre Vollkommenheit erreichen [217]).

Nach Darstellung dieser drey Hauptpunkte wird sich bey den übrigen weniger Schwierigkeit finden. Aus den dort aufgestellten Grundsätzen werden sich die folgenden Verhältnisse von selbst ableiten lassen. Wir betrachten hier zunächst

4) Das Verhältniß des Glaubens zu den Werken. So wie Bernhard zwischen Gnade und Freyheit eine Vermittlung sucht, so auch zwischen Glaube und Werken. Er konnte weder allein

214) In Cant. serm. LXXXII, T. III, p. 140, 7.
215) De grat. et lib. arb. c. 4, p. 66, 12.
216) A. a. O. c. 5, p. 67, 15.
217) A. a. O. c. 4, p. 66, 12.

in dem Glauben, noch allein in den guten Werken das einzige Mittel zur Seligkeit finden. Der oben aufgestellte Begriff vom Glauben als einem nicht bloß theoretischen Erkennen, sondern als einer Richtung des ganzen Gemüthes auf das Ewige, wird uns die rechte Ansicht von dem Verhältniß zu den Werken verschaffen können. Nach diesem Begriff muß allerdings der Glaube als die erste Gründbedingung der Seligkeit vorausgesetzt werden. Denn zuerst muß das menschliche Gemüth dem Göttlichen zugewendet seyn, es muß sich des Göttlichen in sich und über sich bewußt werden, und dort seine wahre Heimath suchen. Darum sagt Bernhard richtig, daß der Mensch erneuert werde durch Glauben und Sehnsucht [218]), und daß es unmöglich sey, ohne Glauben Gott zu gefallen [219]). Der

218) Epist. XVIII. T. I, p. 17, a. Quia necdum possumus contemplari per speciem, vel plene amplecti per amorem, dedit interim nobis et sapere per fidem, et quaerere per desiderium; per quae utique duo ad esse de non esse secundo reducti, fieri incipiamus initium creaturae ejus, transituri quandoque in virum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis Christi."

219) In Vigilia nativitatis Domini serm. V, T. II. p. 28, 4. „Neque enim hominibus sine lenitate,

Glaube müsse, gleich der Blüthe vorausgehen, ehe die That als die Frucht, daraus hervorgehen könne [220]). Aber diese Stimmung des Gemüths kann nur dann eine wahre, ächte seyn, wenn sie sich durch die That äußert, und darum mußte Bernhard auch zugeben, daß der Glaube sich durch Werke äußern müsse, daß er nur dann Werth habe, und zur Seligkeit beytragen könne, und daß er unnütz und todt sey ohne Werke [221]). Auch die Werke also müssen zur Seligkeit beytragen, sie

non plus quam Deo sine fide, placere possibile est."

220) In Cant. serm. LI, T. III, p. 85, 2. „Fidem florem, fructum actum intellige. Nec incongrue id tibi videtur, si advertas, quomodo instar floris necessario praecedentis fructum, bonum quoque opus fide oporteat praeveniri."

221) Tempore Paschali, serm. I. T. II, p. 100, 1. „Nec discrepare videtur ab hac sententia, qui fidem sine operibus mortuam asserit in semetipsa. Sicut enim corporis hujus vitam ex motu dignoscimus, ita et fidei vitam ex operibus bonis." Vergl. De diversis serm. XXVIII, T. II, p. 226, 3. „Quodsi fidei cohaerentia sine morum conformitate nequaquam salvat adultos, longe minus salvare poterunt opera sine fide." Vergl. In Cant. serm. XXIV, T. III, p. 40, 7.

sind Saamen der Ewigkeit [222]). Eben so aber haben die Handlungen nicht an sich Werth, sondern nur, in so fern sie auf die fromme Gesinnung gegründet sind, und aus ihr hervorgehen. Und dieß gesteht auch Bernhard zu, wenn er sagt, daß nicht das äußere Werk Werth hat, sondern daß es dabey auf den Willen, auf die Gesinnung ankomme [223]). Da also eins immer durch das andere bedingt ist, da ein jedes nur Werth hat, in so fern es mit dem andern verbunden ist, so kann man mit Recht daraus den Satz ableiten, daß weder Werke ohne Glauben, noch Glaube ohne Werke den Menschen gerecht und Gott angenehm machen [224]).

---

222) De conversione ad Clericos, c. 8, T. IV, p. 108, 17. „Nec enim opera nostra transeunt, ut videntur, sed temporalia quaeque velut aeternitatis semine jaciuntur.“

223) Epist. CCLVIII, T. I, p. 115, 5.

224) In Cant. serm. XXIV. T. III, p. 41, 8. „Mors fidei est separatio caritatis. Credis in Christum? Fac Christi opera, ut vivat fides tua. Fidem tua dilectio animet, probet actio. Non incurvet terrenum opus, quem fides coelestium erigit. Vides quod non faciat hominem rectum fides etiam recta, quae non operatur ex dilectione? Sed nec

Sehr genau verwandt mit diesem Verhältniß ist

5) das Verhältniß der Contemplation zur Thätigkeit. Die Begriffe von Contemplation und Thätigkeit hängen so genau mit denen von Glauben und Werken zusammen, daß die Frage über ihr gegenseitiges Verhältniß fast mit der vorigen zusammenzufallen scheint. Doch ist sie dadurch von jener verschieden, daß es hier im Besondern auf den Gegensatz zwischen Ruhe und Thätigkeit ankommt. Man dachte sich nehmlich einen doppelten Weg, um sich Gott angenehm zu machen, entweder stille Sammlung des Gemüthes zur Ruhe der Betrachtung göttlicher Dinge, oder Thä-

---

opera quamvis recta rectum cor efficere sufficiunt sine fide. Quis enim rectum dicat hominem non placentem Deo? Qui non placet Deo, non potest illi placere Deus. Nam cui placet Deus, Deo displicere non potest. Quomode ergo rectus, qui nec Deum diligit, nec ecclesiam Dei. Si ergo nec fides sine operibus, nec opera sine fide sufficiunt ad animi rectitudinem, nos qui in Christum credimus, rectas studeamus facere vias nostras et studia nostra. Levemus corda nostra cum manibus ad Deum, ut toti recti inveniamur, fidei nostrae rectitudinem rectis actibus comprobantes."

außerordentliches Ansehen bey seinen Zeitgenossen zum Mittelpunkt erhoben in allen Bestrebungen seiner Zeit, war er genöthigt dem äußeren Wirken und Handeln für seine Zeit sich hinzugeben. Unter diesen Verhältnissen war es wohl natürlich, daß er zwar nie seinen Hang zum innern Leben ganz aufgab, aber auch, daß er sich nicht genug auf sich selbst zurückziehen konnte, um nur sich und seinen Betrachtungen zu leben, sondern daß sein Geist getheilt blieb zwischen diesem contemplativen Leben der Empfindung und dem aktiven der äußeren Wirksamkeit[227]). In diesem Kampfe mußte er in einer Vermittlung zwischen beyden Wegen sein Heil suchen.

Die Contemplation ist nach der Ansicht Bernhards das Höhere, Heiligere; aber sie ist nicht für jeden Menschen immer erreichbar, wenigstens kann sich der Mensch nicht fortwährend und auf die Dauer in ihrer Höhe erhalten. Wenn uns, durch die Betrachtung ermüdet, das Licht der Anschauung erlöscht, dann ist es das niedere Gebiet der Thätigkeit, wohin wir uns zurückziehen müssen[228]).

---

227) Neander a. a. O. S. 1 — 3 und S. 10 und 11 hat diese Verhältnisse ebenfalls schon angedeutet.

228) In Cant. serm. LI, T. III, p. 85, a. „Ergo

Die Thätigkeit dagegen iſt für das Leben nützlicher und nothwendiger als die Betrachtung, denn ſie ſorgt für die Bedürfniſſe dieſes Lebens, und lebt dabey nicht bloß, wie die Betrachtung, in ſich und für ſich, ſondern ſie ſucht nach außen für das Glück Vieler zu wirken [229]). Darum muß auch die Betrachtung der Pflicht, als dem nothwendigeren, weichen [230]). Es dürfen alſo dieſe beyden

ex bonis operibus recipit consolationem mens assueta quieti, quoties (ut assolet) lux contemplationis subtrahitur. Quis enim, non dico continue, sed vel aliquamdiu dum in hoc corpore manet, lumine contemplationis fruatur? At quoties corruit a contemplativa, toties in activam se recipit."

229) In Cant. serm. LVIII, T. III, p. 96, 1. Hier ſtehen die quies sancta und die actio necessaria einander gegenüber. Ferner heißt es: „ubi officii et operis cogentior urget instantiorque urget utilitas." Dann: „More igitur suo sponsus, ubi dilectam paululum in sinu proprio quievisse persentit, ad ea denuo quae utiliora visa sunt, trahere non cunctatur." Vergl. In Cant. serm. IX, T. III, p. 12, 8.

230) In Cant. serm. XLVI, T. III, p. 78, 5. „Non igitur putes, de propriae amore quietis, sanctae obedientiae actibus, seniorumve traditionibus praejudicium ullatenus faciendum."

Wege nicht als feindliche Gegensätze betrachtet werden, von denen der eine den andern als unnütz und nachtheilig verwerfen müßte, sondern jeder von ihnen hat seinen eigenen Werth, und auf einem jeden derselben läßt sich der Beyfall Gottes erwerben, je nachdem ein jeder Mensch Anlage hat zu dem einen oder zu dem andern [231]). Beyde müssen sich gegenseitig unterstützen und sich ihren Werth bedingen. Auf der einen Seite muß Thätigkeit für das Gute die Grundlage seyn, durch die man allein zur Betrachtung aufsteigen kann [232]), auf der andern Seite entzündet die Betrachtung der göttlichen Dinge den Geist oft mit einer Begeisterung, daß er dann mit höherer Kraft ausgerüstet zur Wirksamkeit nach außen zurückkehrt [233]).

231) De diversis serm. XC, T. II, p. 259, 3.

232) In assumptione Mariae, serm. V, T. II, p. 154, 6. „Quisquis enim ad intelligentiam pervenire desiderat, profecto necesse est ut prius per opera bona sese diligenter exerceat.“ Vergl. In Cant. serm. XLVI, T. III, p. 78, 5.

233) In Cant. serm. LVII, T. III, p. 96, 9. „Hoc siquidem vera et casta contemplatio habet, ut mentem, quam divino igne vehementer succenderit, tanto interdum repleat zelo et desiderio acquirendi Deo qui eum diligant, ut otium con-

Anders als hier entscheidet sich Bernhard

6) über das Verhältniß der Erkenntniß zur Liebe, oder der speculativen zu der praktischen Theologie, weil es eine ganz andere Stellung ist, in welcher Bernhard in Bezug auf dieses Verhältniß erscheint, als in Bezug auf die beyden vorhergehenden. Seiner ganzen Eigenthümlichkeit nach war er den Speculationen fremd. Bey ihm war alles für das Leben und für das Gemüth, nichts für die Theorie an sich. Aber auch die Verhältnisse und der Zustand der Zeit führten ihn von der Spekulation ab. Unter der Form der spekulativen und der praktischen Theologie steht ja eben Scholasticismus und Mysticismus gegenüber. Bernhard, als Gegner der Scholastiker, deren Stolz, Stütze und Größe die Speculationen waren, mußte schon darum ihnen feind seyn. Die speculative Theologie war es, die Bernhard für die Quelle des Verderbens in der Religion hielt, und durch Verbindung der Religion mit dem Leben, hoffte er ihr neue Kraft und Würde geben zu

templationis pro studio praedicationis libentissime intermittat; et sumpto contemplationis gustu, volentius ad conquirenda lucra solita alacritate recurrat."

können. — Dennoch ist er auch hier nicht ganz einseitig, nicht hart und unbillig. Er weiß auch das Gute der andern Seite zu achten.

Seine Ansicht über Werth und Unwerth des Wissens überhaupt spricht Bernhard in einer seiner Reden [234]) ungefähr auf folgende Weise aus. „Ich kann vielleicht in der Verwerfung des Wissens, zu weit gegangen zu seyn, die Gelehrten zu tadeln und das Studium der Wissenschaften zu verbieten scheinen. Ich verkenne es aber nicht, wie viel die Gelehrten der Kirche genützt haben und noch nützen, theils zur Widerlegung der Gegner, theils zu Unterweisung der Unwissenden. Auch habe ich gelesen: „„Weil du das Wissen verschmäht hast, so will auch ich dich verschmähen!““ Doch ich weiß auch wo ich gelesen habe: „„Das Wissen bläst auf““ und dann: „„wer Weisheit anhäuft, der häuft auch den Schmerz.““ Du siehst daß ein Unterschied zwischen dem Wissen ist, da das eine aufbläst, das andere betrübt. Welches scheint dir nun wohl besser? Ich zweifle nicht, daß du das Betrübende dem Aufgeblasenen vorziehen wirst; weil der Schmerz die Gesundheit verlangt, welche die Aufgeblasenheit zu haben vor-

234) In Cant. serm. XXXVI, T. III, p. 64 fgg.

giebt. Wer aber verlangt, der ist dem Heile näher, denn wer bittet, dem wird gewährt werden. — Die Schrift verbietet nicht zu wissen, aber mehr zu wissen als nöthig ist. Was heißt das aber, mit Mäßigung wissen? Sorgfältig beobachten, was zu wissen zur Seligkeit nothwendiger ist. Hierbey kommt es auf die Art des Wissens an, d. h. daß man wisse in welcher Ordnung, mit welcher Liebe, in welcher Absicht, man etwas kennen solle. In welcher Ordnung? das zuerst, was früher zur Seligkeit führt. Mit welcher Liebe? das feuriger, was der Liebe mehr dient. In welcher Absicht? nicht zum leeren Ruhm, oder Neugierde, oder ähnlichem, sondern nur zur Erbauung von uns und andern. Einige streben nach Wissen, nur um zu wissen, und das ist eine schändliche Neugierde; andere, damit man sie selbst kenne, das ist eine schändliche Eitelkeit; andere, um ihre Kenntnisse zu verkaufen, z. B. um Geld, um Stellen, das ist eine schändliche Gewinnsucht. Aber andere streben auch nach Wissen um zu erbauen, das ist Liebe; andere, um erbaut zu werden, das ist Klugheit. Unter allen diesen gehören nur die beyden letztern nicht zu den Mißbräuchen der Wissenschaft. Denn die Einsicht ist für alle gut, welche darnach handeln.“ Aus diesen allgemeinen Ansichten Bern-

hards über den Werth des Wissens überhaupt, ergiebt sich wohl genug, daß auch die Religion, nach seiner Ansicht, nicht ohne Erkenntniß bestehen könne, daß sowohl Erkenntniß der Religion als Frömmigkeit und Liebe vereint wirken müssen, um zum Ziel zu führen. Anschauung und Liebe, sagt daher Bernhard, sind zur Seligkeit nöthig [235]). Gebet und Nachdenken müssen sich gegenseitig unterstützen in dem gemeinschaftlichen Streben. Nachdenken zeigt uns den Weg vor, Gebet leitet uns auf denselben, Nachdenken zeigt die bevorstehenden Gefahren, Gebet schützt davor [236]). Die drey größten Vorzüge des Menschen sind freyer Wille, Wissenschaft und Tugend. Aber ohne Wissen ist die Freyheit unnütz, Wissen aber ist unnütz ohne Tugend [237]). Wissen ohne Liebe bläst auf, Liebe ohne Wissen irrt [238]). Die fleißige Betrachtung übersinnlicher Dinge erhebt Bernhard zu einer

235) Epist. XVIII, T. I, p. 17, 2.

236) De S. Andrea Apostolo serm. I, T. II, p. 287.

237) De diligendo Deo, c. 2. T. IV, p. 55, 2. und p. 56, 5.

238) In Cant. serm. LXIX, T. III, p. 116, 2.

Pflicht der Frömmigkeit, und leitet aus ihr die Haupttugenden ab [239]).

Mit großer Heftigkeit verwarf dagegen Bernhard das leere Wissen, oder die rein theoretischen Speculationen. Er verlangte, das Wissen sollte immer in steter Verbindung mit der Ausübung der Religion, in steter Beziehung auf das Leben stehen. Auf der Frömmigkeit sollte die Wissenschaft als auf ihrem Grunde ruhen, zu ihr sollte sie als ihrem Ziele immer wieder zurückkehren. Die Wissenschaft also sollte durchaus nicht an sich einen Werth haben und ihre eigenen Zwecke verfolgen, sondern sie sollte nur der praktischen Religion dienen als Mittel für ihre Zwecke. Daher die dringenden und immer wiederkehrenden Ermahnungen Bernhards, mit Erkenntniß Demuth zu verbinden [240]), und die ernste Warnung vor der Neugierde in der Erforschung der göttlichen Mysterien [241]). Daher die harten Beschuldigungen gegen das Wissen, daß es die Ursache des Sünden-

239) De consideratione, c. 7 und 8. T. IV, p. 2, 8 und 9.

240) De adventu Domini serm. IV, T. II, p. 6, 4. In Cant. serm. VIII, T. III, p. 10, 8. serm. XLII, p. 73, 6. u. a. O.

241) De diversis serm. XV, T. II, p. 212, 10 und 11.

falls gewesen sey, so wie noch jetzt die größten Sünden aus ihm hervorgehen [242]). Denn Wissen ohne Liebe sey gleich unverdauten Speisen, welche keine Nahrung, sondern nur böse Dünste und Krankheit erzeugen [243]). Einen desto höhern Werth legt dagegen Bernhard auf die praktische Frömmigkeit oder auf die Liebe, die sich ohne Grübeley und Zweifel, nur an Christus und die Apostel halte. „Die Apostel, ruft er aus, sind unsere Lehrer, sie sind von dem Lehrer aller in den Wegen des Lebens vollkommen unterrichtet. Und was lehren uns die Apostel? Nicht den Plato zu lesen und den Spitzfindigkeiten des Aristoteles nachzugrübeln, nicht ohne Aufhören zu lernen, und endlich doch nicht zu einer richtigen Erkenntniß der Wahrheit zu gelangen! Sie lehren uns zu leben. Und das ist etwas Großes, ja das Größte [244])!" „Die wahre Weisheit, sagt er an einer andern Stelle [245]), ist Jesum den Gekreuzigten kennen. Vergebens suchst du diese bey weltlichen Lehrern; sie wird nur in

242) In festo ascensionis serm. IV, T. II, p. 107, 4.
243) In Cant. serm. XXXVI, T. III, p. 65, 4.
244) In festo SS. App. Petri et Pauli serm. I, T. II, p. 143, 3.
245) Epist. CVIII, T. I, p. 52, 2.

der Verachtung der Welt gefunden. Nicht Lesen, sondern Andacht, nicht der Buchstabe sondern, der Geist, nicht Unterricht, sondern Uebung in den Geboten Gottes lehrt uns diese wahre Weisheit.“ Denn das göttliche Wort ist nicht menschlicher Weisheit, sondern kindlicher Frömmigkeit geoffenbaret [246]), und das wahre Heil wird nicht aus Erkenntniß, sondern aus Liebe und Erfahrung geschöpft [247]).

Noch ein Verhältniß ist zu berühren, das unmittelbar eine Folge des Mysticismus war, das ist

7) das Verhältniß des Fleisches zum Geist oder des Körpers zur Seele und des Irdischen zum Himmlischen. Als ein sicheres Kennzeichen, daß der Mysticismus Bernhards nicht bloß ein theoretischer, sondern auch, und vorzüglich ein praktischer ist, kann das schroffe Hervortreten dieser Gegensätze zwischen Fleisch und Geist, Gott und Welt, Körper und Seele, Irdischem und Himmlischem betrachtet werden. Fleisch und Geist steht wie Gutes und Böses, fleischliche und geistige Menschen, wie gute

246) In Cant. serm. LXXXV, T. III, p. 145, 14.
247) A. a. O. serm. LXXIX, p. 134, 1.

und böse Menschen einander gegenüber [248]). Ausdrücke wie folgende: Alles Fleisch ist Spreu [249]), es ist der böseste innere Feind [250]), vorzüglich ein Feind der Enthaltsamkeit [251]), sprechen diesen Gegensatz stark aus. Eben so werden Gott und Welt, göttlicher Sinn und weltlicher Sinn, Irdisches und Himmlisches sich gegenüber gesetzt [252]). Das Irdische zu verachten, und das Himmlische allein zu suchen, ist die immer wiederkehrende Ermahnung Bernhards [253]). So stehen im Menschen Körper und Geist als zwey feindliche Mächte gegenüber, von denen der Geist, himmlischen Ursprungs, und Ebenbild Gottes, der Körper, der Sitz alles Bösen und Irdischen, ohne den Geist nichts sey, und darum dem Geist unterworfen seyn

248) Von den unzähligen Beyspielen nur einige: De diversis, serm. XXVIII, T. II, p. 226, 4. Daſ. serm. CXXIII, p. 271, 12. Sententiae, T. II, p. 273, 5.

249) In Cant. serm. XXXV, T. III, p. 65, 4.

250) In Quadrages. serm. V, T. II, p. 53, 1.

251) In Dominica serm. VI, T. II, p. 119, 5.

252) Epist. CXIV, T. I, p. 55, 2. De diversis serm. XXIII, T. II, p. 220, 3.

253) Epist. CCLXXXVIII, T. I, p. 122, 3. In vigilia nativ. Domini, serm. III. T. II, p. 22, 3.

müsse [254]). Dahin gehört endlich auch der Gegensatz zwischen Innerem und Aeußerem, inneren und äußeren Menschen [255]).

Diese Ansichten hatten einen sehr bedeutenden Einfluß auf die moralischen Grundsätze, und sie mußten nothwendig auf ascetisch-mönchische Lebensansicht hinführen. Dahin gehört zuerst die Ertödtung des Fleisches (mortificatio). Für den Anfang so wie für den Fortgang des geistigen Lebens erklärte Bernhard diese für durchaus nothwendig; denn sie ist die sicherste Schutzwehr gegen die böse Versuchung [256]). Der Körper ist der Feind des Geistes; durch dessen Schwächung gewinnt daher der Geist an Kraft, die Stärke des Körpers dagegen vermindert die Kraft des Geistes [257]). Es folgt daraus weiter der große Werth, den er der

254) In Cant. serm. XXVII, T. III, p. 47, 6. De adventu Domini, serm. VI, T. II, p. 7, 4.

255) In Cant. serm. LXXV, T. III, p. 145, 11.

256) De diversis, serm XXXV, T. II, p. 233, 5.

257) In Cant. serm. XXIX, T. III, p. 52, 7. Jedoch giebt Bernhard an einer andern Stelle zu, daß auch die Uebung des Körpers nicht ganz zu vernachlässigen sey. Apologia ad Guilelmum Abb. c. 6. T. IV, p. 36, 14.

Keuschheit [258]), den Fasten [259]) und der Enthaltung von gewissen Speisen beylegte, weil Ueppigkeit das Verderben des Geistes sey [260]). Aus dem Gegensatz des Irdischen und des Himmlischen gieng ferner der große Werth der freywilligen Armuth [261]), der Einsamkeit [262]) und des Stillschweigens [263]), als Uebungen der Frömmigkeit, endlich überhaupt des Mönchslebens [264]) hervor.

258) Tract. de morib. et offic. episc. et praelat. c. 3. T. IV, p. 26, 8. Besonders empfiehlt er den Religiosen die Ehelosigkeit als sehr verdienstlich.

259) Quadrages. serm. III u. IV, T. II, p. 52 u. 53. Weil wir durch das Fleisch Gottes Feinde sind, deswegen müssen wir durch Fasten das Fleisch schwächen, um zu Gott zu gelangen, sagt er in festo omnium Sctorum, serm. V, T. II, p. 176, 8.

260) Beyspiele von der Strenge, mit der manche Mönche die Enthaltsamkeit übten, erzählt Bernhard Epist. CCCCXVII, T. I, p. 158. Für so wichtig hielt Bernhard diese Uebung, daß er selbst Krankheit und Körperschwäche bey Mönchen für keine hinreichende Ursache hielt, davon abzulassen.

261) Epist. CCCLXXXV, T. I, p. 152, 11.

262) In Cant. serm. XL, T. III, p. 70, 4.

263) Epist. LXXVIII, T. I, p. 55, 4.

264) Obgleich das ganze Leben Bernhards schon deutlich genug seinen Eifer für das Mönchsleben aus-

Wir kommen endlich noch

8) zu dem Verhältniß der eigenen Persönlichkeit zu der Gottheit, oder von der Einheit mit Gott. Es war nichts anders als dieß eine, allen Mystikern gemeinschaftliche höchste Ziel, die unmittelbare Vereinigung mit Gott, worauf alle die angegebenen Religionsansichten zuletzt abzwecken. So wie dieß überhaupt vorzüglich das Feld war, auf dem sich die phantastischen Träumereyen am liebsten und am ungehindertsten bewegten, so richtet auch Bernhard hierauf vorzüglich die Thätigkeit seiner Phantasie. In mannigfaltigen und zum Theil sinnreich erfundenen Formen malt er die verschiedenen Grade aus, durch die man zu dem erhabenen Ziel der Einheit aufsteigen kann oder muß.

Wollen wir zu Gott gelangen, so müssen wir aus den Thälern der Sünde mit Christo über vier Tugenden aufsteigen. Aus den Thälern der Schandthaten und der Verbrechen gelangen wir zuerst auf

---

spricht, so mögen doch hier von der großen Anzahl wenigstens einige Stellen stehen, welche das Mönchsleben ausdrücklich empfehlen. Epist. CVI, T. I, p. 49, CCCLI, p. 141. De diversis, serm. XXII, T. II, p. 218, 2.

den Berg der Keuschheit, durch eine dreyfache Enthaltsamkeit, der Glieder, der Sinne und der Neigungen. Von da erhebt man sich zum Berg der Unschuld, auf welchem das Gesetz gilt, „was du nicht willst daß dir die Leute thun, das thue du auch andern nicht". Hier sind wir schon gerecht, aber wir müssen erst Verfolgungen erdulden, daher müssen wir auf den Berg der Geduld steigen, ein steiler, spitzer und wüster Berg. Es bleibt nun noch der Berg der Berge, der Berg des Friedens. Wer dahin gelangt, der ruht schon in Gott [265]).

Einfacher hat er kurz vorher folgende drey Grade des Aufsteigens zu Gott festgesetzt: Unschuld der Werke, Reinheit des Herzens, Genuß der Erbauung [266]).

Sechs Grade der mystischen Erhebung unterscheidet Bernhard auf folgende Weise: 1) Betrachtung heiliger Gegenstände und der Herrlichkeit Gottes, 2) Nachdenken und Erforschung der Wahrheit aus den Lehren des Evangeliums, 3) Gebet, das uns auch den guten Willen dafür verleihe, worauf im ersten Grade unser Gemüth gerichtet war, und was wir im zweyten kennen lernten; 4) Er-

265) De diversis, serm. LXI, T. II, p. 250.
266) Ebend. serm. LX, p. 250, 9.

tödtung des Fleisches; denn wer in den Himmel aufsteigen will; muß sich erst über sich selbst erheben. 5) Verachtung der Welt, damit man nicht nur über sich selbst, sondern auch über die ganze Welt erhaben sey. 6) Anschauungen Gottes, Auflösung in Gott [267]).

Auf andere Weise nimmt er sieben Grade an: Reue, Bekenntniß, Sehnsucht, Abwerfung des Eigenthums, Verläugnung des eigenen Willens, Demüthigung der freywilligen Unterwerfung, Standhaftigkeit [268]).

Was die Art und Beschaffenheit dieser Einheit mit Gott betrifft, so ist diese theils ein Schauen Gottes, theils ein Seyn in Gott. In beyder Hinsicht ist aber das Verhältniß der Seelen der Verstorbenen zu Gott, von dem der Frommen in diesem Leben zu unterscheiden. Die Einheit jener mit Gott ist vollkommen, dieser nur unvollkommen. Das Schauen Gottes in jenem Leben wird ein Schauen Gottes wie er ist seyn, das der Menschen in diesem Leben ist nur ein Erkennen aus seiner Schöpfung, daß Gott wirk-

267) In ascensione Domini serm. IV, T. II, p. 108 und 9, 8—13.

268) De diversis serm. CXVIII, T. II, 271, 7.

lich ist. Gott erscheint auch in diesem Leben häufig den Frommen; aber nicht allen und unter einer bestimmten Gestalt. Er erscheint nur denen er will, und wie er will, nicht wie er ist. Nicht der Weise, nicht der Heilige, nicht der Prophet kann ihn oder konnte ihn je in diesem sterblichen Leibe sehen, wie er ist. Erst im ewigen Leben wird das denen, die dessen gewürdigt sind, vergönnt seyn. Aber desto vollkommener wird Gott in diesem Leben uns erscheinen, je ähnlicher wir Gott sind, und je reiner dadurch unser geistiges Auge geworden ist. Darum erscheint Gott anders dem gewöhnlichen Menschen, anders den heiligen Vätern des Alterthums, anders den Heiligen und den Frommen. Denn Gott richtet sich bey seinen Erscheinungen nach den verschiedenen Stimmungen der menschlichen Seele; je reiner und edler diese sind, desto unverhüllter erscheint er vor unserem Geiste. Der höchste Grad der Anschauung Gottes, oder des Schauens wie er ist, ist auch zugleich der höchste Gipfel der Seligkeit; denn er ist eins mit unmittelbarer und ewiger Gegenwart Gottes [269]).

269) Am vollständigsten spricht Bernhard seine Ansicht über das Schauen Gottes aus: In Cant. serm. XXXI, T. 55 u. 56. „Jam praesentibus (sc. in

Das Seyn in Gott wurde von Bernhard nicht im Sinne des groben Mysticismus als eine Einheit des Wesens mit Gott oder eine völlige Vergöttlichung der menschlichen Natur, sondern feiner als eine geistige Einheit, eine Einheit des Willens und der Neigungen aufgefaßt. Gegen die Schwärmereyen mancher Fanatiker seiner Zeit, die sich selbst dem Wesen nach für göttlich hielten, und sich als solche dem Sohn Gottes gleich setzten, bestimmt Bernhard sehr scharf den Unterschied zwischen der Einheit Gott des Vaters mit dem Soh-

---

coelo) non aliud est videre sicuti est, quam esse sicuti est, et aliqua dissimilitudine confundi. Interim tanta haec formarum varietas atque numerositas specierum in rebus conditis, quid nisi quidam sunt radii Deitatis, monstrantes quidem quia vere sit a quo sunt, non tamen quid sit prorsus diffinientes. Itaque de ipso vides, sed non ipsum.“ Vorher: „Studiosis mentibus Verbum Sponsus frequenter apparet, et non sub una specie; quoniam nondum videtur sicuti est.“ — „Et nunc quidem apparet quibus vult; sed sicuti vult, non sicuti est.“ — „Oportet Deum pro variis animae desideriis divinae gustum praesentiae variare, et infusum saporem supernae dulcedinis diversa appetentis animi aliter atque aliter oblectare palatum.“

ne, und der Einheit des Menschen mit Gott. Gott und Sohn, sagt er, sind eins (unum), der Mensch und Gott sind einig (unus.) Das Einssein zwischen Vater und Sohn bedeutet Einheit des Wesens, das Einigsein zwischen Gott und Menschen bezeichnet eine Uebereinstimmung der Neigungen. Die Menschen sind also nur im Geiste, nur in der Liebe vereinigt mit Gott. Durch die Liebe ist der Mensch in Gott und Gott im Menschen; durch sie sind sie beyde vereinigt in einem Geist, oder vielmehr beyde nur ein Geist. Die Einheit des Vaters mit dem Sohne ist eine Einheit der Ewigkeit, die des Menschen mit Gott, ist eine Vereinigung (in der Zeit). Denn Gott ist im Menschen erst seitdem er vom Menschen geliebt wurde, und eben so ist der Mensch in Gott, wenn und in so fern Gott in ihm ist; Gott aber ist nicht in dem Menschen, der nicht in Gott ist[270]).

---

270) Ausführlich erklärt sich Bernhard über diese Meinung in Cant. serm. LXXI, T. III, p. 120 u. 21. „Ita inter unitates disterminant unus et unum quod per unum quidem in Patre et filio essentiae unitas, per unus verb inter Deum et hominem non haec sed consentanea quaedam affectionum pietas designatur.“ — „Per caritatem homo in Deo est, et Deus in homine est. Con-

Demungeachtet aber entgeht Bernhard in diesem Punkte nicht ganz dem Mysticismus; denn die Einheit des Menschen mit Gott ist eine übernatürliche, die Gränzen der menschlichen Natur überschreitende. Als eine solche erscheint sie wenigstens, wenn Bernhard sie als einen Zustand schildert, in welchem der menschliche Geist, berauscht von der göttlichen Liebe, seiner selbst vergesse, sich selbst als eine zerbrochene Scherbe erscheine, und sich ganz an Gott hingebe [271]). „Dich selbst gleichsam zu zerstören, sagt er weiter [272]), als existirtest du nicht, dich selbst gar nicht zu fühlen, aus

sensio quaedam haec, ut sint duo in uno spiritu imo unus spiritus sint.“ — „Ergo singularis ac summa illa est unitas quae non unitione constat, sed extat aeternitate.“ — „Deus vero in homine est, ex quo dilectus ab homine est. Et si ita est, homo quidem in Deo est, et quando in homine Deus non est: Deus autem in homine non est, qui non sit in Deo.“

271) De diligendo Deo, c. 10, T. IV, p. 60, 27. „Quando hujuscemodi experitur affectum, ut divino debriatus amore animus, oblitus sui, factusque sibiipsi tamquam vas perditum, totus pergat in Deum.“

272) A. a. O. weiter unten.

dir selbst herauszugehen und fast ganz in Nichts verwandelt zu werden; das ist das wahre himmlische Leben.“ Denn wenn nach der heiligen Schrift alles von Gott ist, so wird auch die Zeit kommen, wo alles sich wieder mit Gott vereinigen wird. Wie soll aber alles in allem Gott seyn, wenn im Menschen etwas vom Menschen übrig bleiben wird? Seine Substanz wird zwar bleiben, aber in erhöhter Potenz [273]). Wenn Bernhard gesteht, daß dieser hohe Gipfel der mystischen Vereinigung in diesem Leben nur höchst selten erreicht und nur auf kurze Augenblicke festgehalten werden könne, so giebt er doch damit wenigstens die Möglichkeit für endliche Wesen zu, sich über ihre Endlichkeit zu erheben, und in die Unendlichkeit hinüberzureichen [274]).

---

273) A. a. O. p. 61, 28. „Quoniam tamen scr. s. loquitur Deum omnia fecisse propter semetipsum, erit profecto ut factura sese quandoque conformet et concordet auctori“ — „Quomodo omnia in omnibus erit Deus, si in homine de homine quicquam supererit? Manebit quidem substantia, sed in alia forma, gloria et potentia.“

274) A. a. O. p. 60, 27. „Beatum dixerim, et sanctum, cui tale aliquid in hac mortali vita raro

Als Folge dieses Mysticismus ist noch dreyerley über die Lehre Bernhards zu bemerken.

1) Freyere Ansichten über mehrere kirchliche Lehren, sind in so fern Folge des Mysticismus, als sie aus der Entgegensetzung der innern Religion gegen die äußere hervorgingen. Zu diesen freyeren Ansichten gehörten aber z. B. die über die Vergebung der Sünden, welche nur Gott allein möglich sey, also nicht der Kirche, durch äußere Buße und Kirchenstrafen [275]); über die Taufe, welche er nicht für absolut nothwendig zur Seligkeit, sondern durch den Märtyrertod oder durch den Glauben und das damit verbundene Verlangen nach der Taufe, woran nur die Umstände verhindern, für ersetzlich hielt [276]); über die kirchlichen Gebräuche, deren überflüssigen äußern Schmuck er tadelte [277]), und deren äußere Be-

interdum aut vel semel, et hoc ipsum raptim atque unius vix momenti spatio experiri donatum est.“

275) In festo annunciat. Mariae, serm. I, T. II, p. 136, 13.

276) Tract. ad Hugonem de S. Victore, c. 1. T. IV, p. 120. Vergl. Cramer a. a. O. S. 263 fgg.

277) Apol. ad Guil. Abbat. c. 9—11. T. IV, p. 38, 39. p. 39, 28. beschuldigt er die Mönche oder Geist-

obachtung er für unnütz hielt, ohne fromme Gesinnung [278]); und endlich über die Verehrung der Heiligen, die, wenn sie eine ächte Verehrung seyn solle, in Nachahmung ihrer Tugenden bestehen müsse [279]). Doch verwarf es dabey Bern-

---

lichen geradezu, durch den blendenden Glanz in den Kirchen zu reicheren Geschenken anlocken zu wollen. „Sic opes opibus hauriuntur, sic pecunia pecuniam trahit, quia nescio quo pacto ubi amplius devitiarum cernitur, ibi offertur libentius. Auro tectis reliquiis saginantur oculi, et loculi operiuntur. Ostenditur pulcherrima forma Sancti vel Sanctae alicujus, et eo creditur sanctior, quo coloratior. Currunt homines ad osculandum, invitantur ad donandum, et magis mirantur pulchra, quam venerantur sacra. Ponuntur dehinc in ecclesia gemmatae non coronae, sed rotae, circumseptae lampadibus, sed non minus fulgentes insertis lapidibus etc. Quid, putas, in his omnibus quaeritur? poenitentium compunctio, an intuentium admiratio? O vanitas vanitatum, sed non vanior quam insanior! fulget ecclesia in parietibus, et in pauperibus eget. Suos lapides induit auro, et suos filios nudos deserit etc."

278) A. a. O. c. 6 u. 7. p. 35 u. 36. Vergl. Neander a. a. O. S. 35 u. 230.

279) De S. Victore Confessore serm. I, T. II, p. 150, 5 — 5.

hard keinesweges, die Heiligen auch um Fürbitten anzurufen, theils, weil sie durch ihr Verdienst mit höheren Kräften ausgerüstet, auch in jenem Leben ihre schwachen Brüder auf Erden zu unterstützen im Stande seyen [280]), theils weil die mit Sünden schwer beladenen Menschen auch zwischen Christo noch eine Vermittlung bedürften, wozu die Heiligen dienten [281]).

2) Der Gebrauch, den Bernhard von der Bibel machte, stand ebenfalls mit seinem Mysticismus in Verbindung. Sein Mysticismus nehmlich war es, der ihn erstlich antrieb die Bibel nicht allein selbst fleißig zu studiren, und in sei-

280) Epist. CCCXI, T. I, p. 128, s. De diversis serm. XXIV, p. 252, 6.

281) In festo SS. App. Petri et Pauli serm. 1. „Ille enim (sc. Christus) in utraque natura purissimus est, qui peccatum non fecit, nec inventus est dolus in ore ejus. Quomodo ergo ad illum accedere audebo, qui sum supra modum peccans peccator, cum ille purior, ego impurior esse non possim? Propterea dedit mihi Deus homines istos, qui et homines essent, et peccatores, qui in seipsis et de seipsis discernerent, qualiter aliis misereri deberent.“ Vergl. Neander a. a. O. S. 231 fgg.

nen Reden und Schriften sehr häufig zu gebrauchen, sondern auch zu dem Lesen derselben auf das Dringendste zu ermuntern. Schon den Grundsätzen der Parthey der positiven Theologen, der ja auch Bernhard zugehörte, war es gemäß, von der Bibel fleißigeren Gebrauch zu machen, als es in jener Zeit Sitte war. Um aber der leeren Dialektik und der spitzfindigen Dogmatik der Scholastiker einen festen Damm entgegenzusetzen, und der Theologie eine mehr praktische Richtung, der Religion aber eben dadurch mehr innere Kraft und Wirksamkeit auf das Gemüth zu verleihen, glaubte Bernhard kein kräftigeres Mittel finden zu können, als die Bibel. Sie suchte er daher zur Grundlage der Theologie zu machen, auf sie suchte er die Gemüther seiner Zeit zurückzulenken. Daher gebrauchte er biblische Stellen mit großer Geschicklichkeit, um seinem Unterricht an das Volk mehr Kraft und Leben zu geben, und er selbst schöpfte aus ihr manche reinere Religionsansichten [282]). Doch weit konnte

282) Dahin gehört z. B. die Meinung, daß die Offenbarung des A. T. unvollkommener sey, als die des N. T., und daß man jenen deswegen nicht in allen Stücken vollkommenen Glauben beymessen

dieſe Aufklärung nicht gehen, da eben der Myſticismus ihn auch zweytens zu der myſtiſchen Erklärung der Bibel führte. Schon die Unkenntniß der griechiſchen und hebräiſchen Sprache, gab ihm mehr Raum zu willkührlichen Erklärungen; ſeine Phantaſie und Beredſamkeit aber ließ ihn mit großer Kunſt und Kühnheit den verborgenen, geiſtigen oder myſtiſchen Sinn deuten [283]). Bernhard unterſcheidet einen hiſtoriſchen, moraliſchen und myſtiſchen, Sinn der heiligen Schrift [284]). Man wird mich wohl nicht, ſagt Bernhard, wegen der Verſchiedenheit der Sinne tadeln, wenn nur deſto mehrere Erbauung darin finden, je mehrere Sinne herausgedeutet werden. Denn die Schrift muß der Liebe dienen zu verſchiedenem Gebrauch nach den verſchiedenen Bedürfniſſen des Geiſtes, ſo wie das Waſſer zu verſchiedenem Gebrauch

müſſe. Vergl. Tract. ad Hug. de S. Victore, c. 3. T. IV, p. 123.

283) Vorzüglich lernt man ſeine Erklärungsweiſe kennen in der praktiſchen Erklärung des Hohenliedes, welche den ganzen T. III. ſeiner Werke einnimmt. Die 8te dieſer Reden findet man ins Deutſche überſetzt in Engelhardt Dionyſius Areopagita, Th. 1. S. 296 fgg.

284) De diversis serm. XCII, T. II, p. 260, 1.

unserm Körper dient, nach den verschiedenen Bedürfnissen[285]). — Eine Folge des Mysticismus ist

3) der Wunderglaube Bernhards. Dieser zeigte sich theils in den Wundern, die er selbst und wohl mit voller Ueberzeugung, daß es wahre Wunder seyen, vollbrachte. Sein Leben ist mit solchen Thaten angefüllt, und sie sind eine vorzüglichste Quelle seines Heiligengeruchs. Anderntheils hat er seinen ehrlichen Glauben an die Wunder oft in Bezug auf die Wunderthaten Anderer, auch von Zeitgenossen bewährt. Ich erinnere nur wieder an die Anerkennung des heiligen Malachias, der heiligen Hildegardis und Elisabeth.

Betrachten wir nun noch zum Schluß diesen Mysticismus des heiligen Bernhard aus dem Standpunkt, der oben dargestellten theologischen Partheyen, so erscheint Bernhard.

1) als positiver Theolog. Er verband den Mysticismus mit der positiven Theologie. Daraus folgte, a) Haß gegen den Gebrauch der Philosophie in der Religion, vorzüglich den Scholasticismus, b) Anhänglichkeit an die Kirchenlehre, und Haß gegen das Neue als Neues[286]), c) Anhänglich-

285) In Cant. serm. LI, T. III, p. 86, 4.

286) Dies zeigte sich in dem Kampf Bernhards gegen

keit an die Kirchenväter, besonders den Augustinus und Ambrosius. Bernhard war aber auch

2) Augustinianer gegen die Pelagianer. In welchem Maaße er dem Augustinus folgte oder von ihm abwich, haben wir oben gesehen. Die Bibel und Augustinus können also als die Hauptquellen der Lehre Bernhards angesehen werden. Geringern, oder unmittelbar wohl gar keinen Einfluß auf seinen Mysticismus hatte die neuplatonisch-mystische Philosophie.

---

4) Freunde und Nachfolger Bernhards von Clairveaux.

Als auf diese Weise durch Bernhard von Clairveaux der Kampf zwischen Scholastikern und Mystikern eröffnet war, fanden sich auch bald viele Mitstreiter. Diese suchten auf verschiedene Weise die Sache Bernhards zu vertheidigen. Einige, die sich enger an Bernhard selbst anschlossen, und mit sclavischem Sinn der von Bernhard betretenen

---

die Einführung des Festes für die Freyheit der Maria von der Erbsünde, die er nur aus Scheu gegen Neuerungen bestritt. Vergl. Epist. CLXXIV, T. I, p. 75 u. 76.

Bahn folgten, blieben, wie Bernhard, innerhalb der Gränzen der positiven Theologie stehen, und suchten mit ihrer Hülfe die Sache des Mysticismus gegen den Scholasticismus zu vertheidigen. Andere dagegen verließen die Parthey der positiven Theologie, und giengen ihren eigenen Weg. Da sich bey der ersten Gattung der Nachfolger Bernhards nichts Eigenthümliches findet, und die genauere Darstellung ihrer Lehren nur Wiederholungen der Lehren Bernhards enthalten würde, so mag es hinreichen, nur die Namen einiger der vorzüglichsten dieser Parthey zu nennen. Wilhelm, Abt des Klosters von Thierri oder Dieterich zu Rheims, nach Bernhards Tode im Kloster zu Cistertium, st. J. 1153. Er war der erste Schüler Bernhards, und schrieb mehrere mystische Schriften, von denen man einige dem Bernhard selbst zugeschrieben hat [287]). Guerrik, Abt zu Igny im Erzbisthum Rheims, st. J. 1152. Dieser Schüler und Nachahmer Bernhards, verfaßte meh-

287) Ueber ihn vergl. Schröckh K. G. Th. 29, S. 273. Ein Verzeichniß seiner mystischen Schriften in Arnold hist. theol. myst. p. 277. vergl. Fabric. bibl. lat. med. et inf. T. III, p. 197 sq. ed. Pat. und Bernardi opp. ed. Paris. T. V.

rere praktiſche Schriften zur Beförderung des Myſticismus [288]). Arnold von Chartres, ein genauer Freund Bernhards, der jedoch, nach dem Urtheil Arnolds (a. a. O.) ſeine heilige Schreibart keineswegs erreichte. Alred ein Ciſtertienſermönch, Zeitgenoſſe Bernhards, verdient wegen einiger myſtiſcher Schriften einer Erwähnung [289]). Rupert, Abt zu Duits, ein Mann von ausgezeichnetem Rufe zur Zeit Bernhards, einer der fruchtbarſten myſtiſchen Schriftſteller, zeichnete ſich vorzüglich durch myſtiſche Erklärungen der heiligen Schrift aus [290]). Gillebert von Holland, geboren in England, wurde unter Bernhard Ciſtertienſermönch, und ward ein ſo eifriger Nachahmer deſſelben, daß Bernhard nach ſeinem Tode in deſſen Lehre und Lebensweiſe gleichſam fortzuleben ſchien. Zur Nachahmung Bernhard's ſchrieb auch er 48 Reden über drey Capitel des hohen Liedes, indem er da fortfuhr, wo Bernhard geendigt hatte. Er ſt. J. 1173 [291]).

288) Vergl. Schröckh a. a. O. Arnold a. a. O.

289) Arnold a. a. O. S. 278.

290) Ueber ſeine dogmatiſche Erklärungsweiſe iſt ſchon oben S. 77, Note, die Rede geweſen. Vergl. Schröckh Th. 28, S. 347 — 363.

291) Seine Reden über das hohe Lied ſ. in Bernardi

Merkwürdiger ist die andere Gattung von Mystikern, welche sich von der Parthey der positiven Theologie losgsagten, und unabhängig von dem heiligen Bernhard, sich selbst einen neuen Weg bahnten. Diese traten nicht in gerader Opposition gegen den Scholasticismus auf, sondern sie suchten vielmehr ein höheres Princip auf, durch welches sich Mysticismus und Scholasticismus miteinander verbinden ließen. Durch Scholastik suchten sie daher die Mystik zu begründen und zu reinigen, wie sie durch Mystik die Scholastik zu beleben suchten. So erhielt ihr Mysticismus durch die Verbindung mit dem Scholasticismus eine ganz neue Seite; er wurde nemlich auch speculativ, was er in den Fesseln der positiven Theologie nie werden konnte. — Unter diesen speculativen Mystikern, oder Scholastiko-Mystikern, sind zwey besonders merkwürdig, Hugo und Richard von St. Victor.

---

5) Hugo von St. Victor.

Das Vaterland Hugo's ist zweifelhaft. Einige sagen, er sey zu Blankenburg im Harz ge-

---

opp. ed. Paris T. VI, wo auch von seinem Leben einige Nachrichten gegeben werden.

horen, und einige setzen noch hinzu, daß er Graf zu Blankenburg gewesen sey. Andere aber behaupten, er sey zu Ypern in Flandern geboren. Später wurde er Abt des Klosters St. Victor zu Paris, und starb J. 1141. So groß auch der Ruf seiner Gelehrsamkeit und Frömmigkeit war, so erreichte er dennoch bey weitem nicht das Ansehen und den Einfluß, den er, seinem Geiste nach, verdient hätte. Seine Vorzüge wurden nur sehr schlecht von seinem Zeitalter anerkannt. Der Glanz und der Schimmer mehrerer seiner Zeitgenossen, hauptsächlich Peter's des Lombarden, verdunkelten den bescheideneren, obgleich an wahrem Werth gewiß über ihnen stehenden Hugo. Unsere Absicht aber fordert hier nicht eine vollständige Darstellung des ganzen theologischen System's Hugo's, sondern wir haben nur das daraus hervorzuheben, was sich auf den Mysticismus bezieht. Und auch hier können wir bey weitem kürzer seyn, als bey der Darstellung des Mysticismus Bernhard's von Clairveaux, weil dieser als Haupt der Mystiker auch eine genauere Betrachtung forderte, und Hugo in vielen Punkten völlig mit ihm übereinstimmt. Wir können also mit Fug und Recht dasjenige übergehen, worin Hugo seinem Anführer, dem heiligen Bernhard folgt, und wählen nur dasjenige

für unsere Betrachtung aus, worin sein Mysticismus sich von dem Bernhard's unterscheidet, und einen eigenthümlichen Weg geht [292]).

Schon in dem Princip, auf welchem seine Gotteserkenntniß beruht, liegt das Streben, den Scholasticismus mit dem Mysticismus zu verbinden. Alle Erkenntniß des Göttlichen beruht nehmlich auf einem zweyfachen Grunde, auf der Vernunft und der Offenbarung. Der Vernunft ist nur eine negative Erkenntniß möglich, der Offenbarung auch eine positive [293]). Darin ist

---

292) Leider habe ich, wegen der Seltenheit der Schriften Hugo's, nur wenige dieser Schriften selbst nachlesen können; ich habe mich deswegen hauptsächlich an die Auszüge und Darstellungen halten müssen, welche Schröckh K.G. Th. 24, S. 392 fgg. Th. 29, S. 274. Cramer Forts. von Bossuets Weltgeschichte Bd. 6, S. 271 — 74 und S. 791 — 846, Tennemann Gesch. d. Phil. Bd. 8, Abth. 1. S. 206 — 222, gegeben haben.

293) De sacramentis L. I, P. VI, c. 22. „Quae enim nec auctoritas probat, nec ratio arguit manifesta, inter dubia relinquuntur; tamen ista non inutiliter aliquando in quaestionem admittuntur, ut vel inveniatur quod verum est, vel saltem quod falsum est non concedatur.“ Vgl. Schröckh

das doppelte Princip des Scholasticismus und des Mysticismus ausgesprochen. Er sondert aber auch zugleich die Gränzen zwischen beyden Erkenntnißquellen. Alle Dinge nehmlich, deren Vorstellung unserem Geiste überhaupt denkbar sind, sind entweder aus der Vernunft, oder der Vernunft gemäß, oder über die Vernunft, oder wider die Vernunft. Wahrheiten, die aus der bloßen Vernunft nothwendig hervorgehen, gehören in das Gebiet des Wissens oder der natürlichen Erkenntniß, und dieß ist das Fundament der Scholastik; was dagegen die Gränzen der Vernunft zwar überschreitet, aber dennoch in Uebereinstimmung mit ihr steht, das kann nur durch den Glauben aufgefaßt werden. Dieser Glaube aber ist in dem Sinne Hugo's nur ein positiver, geoffenbarter, und darum ist er die Grundlage des Mysticismus für Hugo. Allein er verwahrt sich auch zugleich vor den Schwärmereyen eines blinden Glaubens durch den Satz, daß Dinge, die im Widerspruch mit der Vernunft stehen, unter keiner Bedingung Gegenstand menschlicher Ueberzeugung werden können.

Th. 24, S. 392, Cramer S. 803, Tennemann S. 208 u. 9.

Dem Glauben gehört nur, was zwar mit der Vernunft übereinstimmt, aber über sie hinausgeht, und deswegen zum Wunderbaren gehört. Durch die bloße Vernunft oder durch die natürliche Erkenntniß können wir zwar erkennen, daß Gott sey, daß nur ein Gott sey, daß ein allmächtiger, gütiger, weiser Gott sey, u. s. w., aber die übrigen religiösen Wahrheiten, z. B. von der Dreyeinigkeit, von der Erlösung u. a. müssen von Gott unmittelbar geoffenbart werden. Die Offenbarung ist theils innerlich, durch unmittelbare Belehrung, theils äußerlich, durch Wunder. Dieß ist die tiefere, mystische Erkenntniß, welche nicht allen Menschen, sondern nur den Frommen und Auserwählten zu Theil wird [294]). Nach diesen Grundsätzen gesteht also Hugo doch die Möglichkeit einer natürlichen Erkenntniß religiöser Wahrheiten zu, und durch die bloße Vernunft zu erkennen, nicht allein daß ein Gott sey, sondern auch in gewissem Grade das Wie dieses Daseyns, oder gewisse Eigenschaften Gottes, z. B. seine Einheit, Allmacht Weisheit, Güte zu erkennen; ja selbst die Erkenntniß der Dreyeinigkeit wird an einer Stelle von

294) Cramer, S. 803 u. 4.

Hugo der bloßen Vernunft zugeschrieben [295]). Allein von dieser Ansicht weicht Hugo selbst ab, wenn er aus der ursprünglichen Einrichtung der menschlichen Natur die Gränzen der Erkenntnißfähigkeit des Menschen zu bestimmen sucht. Ursprünglich nehmlich hatte die Seele des Menschen ein dreyfaches Auge, das Auge des Fleisches, zur Erkenntniß des Aeußeren, der Welt, das Auge der Vernunft, zur Erkenntniß des Innern, seiner eigenen Person, das Auge der Anschauung [296]), zur Erkenntniß Gottes und göttlicher Dinge. Durch die Sünde aber ward das Auge der Anschauung gänzlich vernichtet, das der Vernunft verdunkelt, und nur das des Fleisches blieb unverletzt. Daher

295) De sacramentis, L. I, P. III, c. 6 sqq. vergl. Tennemann, S. 210.

296) So ist der Ausdruck contemplatio wohl richtiger zu übersetzen, um es von dem allgemeinern Begriff der Betrachtung zu unterscheiden (S. oben S. 193). Diesen allgemeinen Begriff der Betrachtung, den Bernhard consideratio nannte, bezeichnet Hugo mit visio. S. Hugo de modo dicendi et meditandi, in Martene et Durand thes. nov. anecdotorum, T. V, p. 887 u. 88. „Tres sunt animi rationalis visiones.“ Ferner: „Contemplatio est perspicax et liber animi intuitus in res perspiciendas.“

vermag der Mensch wohl sinnliche Gegenstände vollkommen deutlich zu erkennen; auch sich selbst und sein Inneres kann er zum Theil erkennen; aber zur Erkenntniß Gottes ist ihm die natürliche Fähigkeit, durch Vertilgung des Auges der Anschauung gänzlich geraubt, und er bedarf also dazu eines übernatürlichen Beystandes, einer Offenbarung, welche nur durch Glauben angenommen werden kann. Glaube ist also nach dieser Ansicht die Ueberzeugung für Wahrheiten, welche über unser Wahrnehmungsvermögen erhaben sind [297]). Man sieht, daß auf

297) De sacramentis L. I, P. X, c. 1. „Hinc est quod corda hominum facilius sibi consentiunt in his, quae oculo carnis percipiunt, quam in his, quae acie mentis et sensu rationis attingunt, quia ubi in videndo non caligant, in judicando non discrepant. Homo ergo, quia oculum carnis habet, mundum videre potest et ea, quae in mundo sunt. Item quia oculum rationis ex parte habet, animum similiter ex parte videt et ea, quae in animo sunt. Quia vero oculum contemplationis non habet, Deum et quae in Deo sunt, videre non valet. Fides ergo necessaria est, qua credantur, quae non videntur, et subsistant in nobis per fidem, quae nondum praesentia nobis sunt per speciem.“

dieſe Weiſe die Vernunft in viel engere Gränzen eingeſchloſſen wird, als nach der früheren Beſtimmung. Ueber dasjenige, was der menſchlichen Erkenntnißfähigkeit erreichbar iſt, nehmlich Körper und Geiſt, iſt Gott ſo weit erhaben, daß nur ſein Daſeyn von dem Menſchen durch den Glauben wahrgenommen werden kann, ſein Weſen aber ganz für ihn verhüllt bleiben muß. Gott iſt für uns ganz undenkbar. Alles, was wir denken, das müſſen wir uns denken im Verhältniß zu etwas anderem; ohne dieſes Verhältniß zu etwas anderem können wir uns nichts denken. Wie alſo ſollen wir uns Gott denken, der über jedes Verhältniß erhaben iſt? Selbſt keine Aehnlichkeit mit Gott läßt ſich in denjenigen Dingen finden, die für uns wahrnehmbar ſind; denn Gott iſt über alles Sichtbare und Begreifliche ganz unendlich erhaben. Es läßt ſich alſo zwar glauben, daß Gott iſt, aber nicht begreifen, wie er iſt[298]). Bey dieſer engen Be-

298) De sacramentis L. I, P. X, c. 2. „Saltem, inquis, quid cogitabo, quando cogitare volo, quid est Deus. Amplius dico, quia incogitabilis est Deus. Quicquid dicitur vel cogitatur, secundum aliquid dicitur, vel secundum aliquid cogitatur. Quod enim secundum aliquid dici vel cogitari non po-

schränkung der Vernunft, oder der natürlichen Erkenntnißfähigkeit des Menschen, erhält nothwendig die übernatürliche, oder die göttliche Offenbarung einen desto größeren Umfang. Und dieß ist die Quelle des Mysticismus Hugo's. Dem Mysticismus aber gehört noch besonders die ganze Ansicht von der Anschauung. Hugo unterscheidet nehmlich mehrere Grade der vernünftigen Betrachtung, der Dinge, animi rationalis visiones. Zuerst drey Grade: Denken, Nachdenken und Anschauen. Das

---

test, dici omnino et cogitari non potest. Quid ergo dices vel cogitabis, cum id quod Deus est, dicere vel cogitare volueris? Si terram cogitas, si coelum cogitas, si omnia quae in coelo sunt et in terra cogitas; nihil horum est Deus. Denique si spiritum cogitas, si animam cogitas: non est hoc Deus. Scio, inquis, quod hoc non est Deus: tamen hoc simile Deo est, et similitudine sua Deus demonstrari potest. Vide quale simile, si spiritum demonstrare velles, et corpus ostenderes, qualis similitudo haec esset: et tamen plus longe est Deus et spiritus, quam spiritus et corpus. Omne enim, quod creatum est, minus ab invicem distat, quam ille, qui fecit, ab eo, quod fecit. Non potest cogitari Deus quid est; etiamsi credi potest, quia est, non qualis est, comprehendi potest."

Denken, cogitatio, ist nur eine vorübergehende Vorstellung der Gegenstände, wenn diese durch die Sinne oder durch das Gedächtniß unserem Verstande plötzlich gegenwärtig werden. Das Nachdenken, meditatio, ist eine anhaltende und forschende Wiederholung des Denkens, durch welche man etwas Dunkeles und Verborgenes aufzuklären sucht. Das Anschauen, contemplatio, ist ein deutliches und freyes Sehen der Dinge durch den Geist (animi intuitus) [299]. Das Nachdenken unterscheidet sich dadurch von der Anschauung, daß sich das erstere immer auf Dinge bezieht, die unserer Einsicht verborgen sind, die letztern, auf Dinge, die ihrer Natur nach oder unserer Fähig-

299) De modo dicendi et meditandi, in Martene et Durand thes. nov. anecd. T. V, p. 887 und 88. „Tres sunt animae rationalis visiones. Cogitatio, meditatio, et contemplatio. Cogitatio est, cum mens notione rerum transitorie tangitur, cum ipsa res sua imagine animo subito praesentatur, vel per sensum ingrediens, vel a memoria exsurgens. Meditatio est assidua ac sagax retractatio cogitationis, aliquid obscure explicare nitens, vel scrutans penetrare occultum. Contemplatio est perspicax et liber animi intuitus in res perspiciendas usquequaque diffusus."

heit nach uns offenbar sind. Nachdenken ist also ein Suchen nach der Wahrheit, die noch verborgen ist, Anschauung ein Besitzen derselben, in vollem Licht [300]). — Die Anschauung zerfällt wieder in zwey Grade. Der erste, die Speculation, für die Anfänger, welche in der Betrachtung weltlicher Dinge besteht, der andere, die Anschauung im engern Sinn, für die Vollkommenen, besteht in der Anschauung Gottes. Ihr Verhältniß zu dem Nachdenken ist folgendes: Im Nachdenken wird der fromme Sinn durch fleischliche Begierden angefacht; in der Speculation reißt die Neuheit der ungewohnten Einsicht zur Bewunderung hin; in der Anschauung verwandelt der Genuß des wun-

---

300) A. a. O. „Inter meditationem et contemplationem hoc interesse videtur, quod meditatio semper est de rebus a nostra intelligentia occultis; contemplatio vero de rebus, vel secundum suam naturam vel secundum capacitatem nostram manifestis. Meditatio itaque est — vis quaedam mentis curiosa et sagax obscura investigare et perplexa evolvere. Contemplatio est vivacitas illa intelligentiae, quae cuncta in palam habens manifesta visione comprehendit, et ita quodammodo id quod meditatio quaerit, contemplatio possidet.“

derbaren Vergnügens die ganze Seele in Freude und Lust. Das Nachdenken also hat Sorge, die Speculation Bewunderung, die Anschauung Vergnügen [301]). — Hier ist also der Weg deutlich genug bezeichnet, auf dem sich Hugo's Speculationen in die höchsten Sphären der Mystik erheben konnten. Diese Anschauung, welche jede Gränze der Vernunft und der menschlichen Natur übersteigt, war ganz ein Gebilde der Mystik, und Hugo hätte sich, vermittelst dieses Begriffs, allen denkbaren Verirrungen der Phantasie hingeben können, wenn ihn nicht sein klarer, philosophisch gebildeter Verstand, besonders aber sein kräftiger

301) A. a. O. ferner: „Contemplationis autem duo genera sunt, unum quod et primum est et incipientium in creaturarum consideratione, aliud quod ultimum et perfectorum est et in contemplatione creatoris. — In meditatione mentem pia devotione succensam perturbatio carnalium passionum importune exsurgens obnubilat: in speculatione novitas insolitae visionis in admiratione sublevat: in contemplatione mirae dulcedinis gustus totam in gaudium et jucunditatem commutat. Igitur in meditatione est sollicitudo, in speculatione admiratio, in contemplatione dulcedo.“

gesunder Sinn für Sittlichkeit, vor allen gröberen und gefährlicheren Ausschweifungen der Phantasie glücklich bewahrt hätte.

Aber dieß konnte ihn doch nicht hindern, auch seine Moral auf ein mystisches Princip zu gründen. Deutlicher noch als in dem dogmatischen Theil seiner Religionsansicht, tritt in der Moral der Mysticismus hervor. Es zeigt sich überall sehr deutlich der mystische Gegensatz zwischen Fleisch und Geist, äußerem und innerem Sinn. So wie nehmlich Hugo schon oben in der menschlichen Seele einen zweyfachen Sinn unterschied, einen für die Auffassung der äußerlichen, sichtbaren Dinge, den andern für die innerlichen, unsichtbaren Dinge, so giebt es nun auch zwey Arten des Guten, das Sichtbare, das nur dem Vergnügen dient, und das Unsichtbare, das zur wahren Seligkeit führt. Hugo unterscheidet anderwärts ein dreyfaches Gutes, nehmlich, was nur in Beziehung auf etwas gut ist, was theils an sich, theils zu etwas gut ist, und das höchste Gut, das an sich gute, d. i. Gott. Hier gehört das erste dem sichtbaren Guten an, und bezeichnet nur das äußere, irdische Gut, das keinen Werth an sich hat, die beyden andern gehören dem unsichtbaren Guten, welches alles das umfaßt, was einen ewigen, un-

bedingten Werth hat, deren höchstes Gott selbst ist, von dem sich dann andere geistige Güter dadurch unterscheiden, daß sie auch zugleich mehr oder weniger einen bedingten Werth, in Beziehung auf das Wohl des Menschen haben. Aus diesem zweyfachen Guten geht nun auch ein zweyfaches Gesetz für den Menschen hervor, ein Gesetz der Natur und ein Gesetz der Erziehung. Das erste geht aus der menschlichen Natur selbst hervor, und bezieht sich nur auf das leibliche Wohl des Menschen, das andere ist ein positives, aus unmittelbarer Offenbarung Gottes abgeleitetes Gesetz, und ist durchaus nothwendig, um den Menschen seinem höheren, geistigen Wohl zuzuführen [302]). Das Gesetz der Moral ist also von Hugo nicht aus der menschlichen Natur selbst abgeleitet, sondern seine Quelle ist außerhalb und über derselben, und ist dadurch supernaturalistisch und mystisch. Es folgt daraus, daß alle wahre Tugend darin bestehe, der Ueberzeugung der eigenen Vernunft und dem eigenen Willen, durch welche uns nur das sichtbare, irdische Gut erreichbar ist, zu entsagen, und dem po-

302) Cramer S. 813 u. 810. Schröckh Th. 24, S. 392 fgg.

sitiven durch höhere Mittheilung gegebenen Gesetz, sich blindlings hinzugeben. So kommt also Hugo zu demselben Princip der Sittlichkeit, als Bernhard, daß alles Gute aus Selbstverachtung oder Demuth, alles Böse aus Selbstvertrauen oder Stolz hervorgehe[303]). Diese Hingebung an das Gesetz der Erziehung ist Eins mit der Liebe zu Gott. Denn Gott ist selbst das höchste Gut, und sein Wille spricht sich aus in diesem Gesetz; Liebe zu Gott also führt zu dem höchstem Grad der Vollkommenheit, zu der Einheit mit Gott. Liebe ist, nach Hugo's Meinung, das Streben ihren Gegenstand zu besitzen und sich mit ihm zu vereinigen. Liebe zu Gott also ist das Streben, die Vollkommenheit Gottes zu erreichen und mit ihm Eins zu werden. Daraus geht die eigenthümliche Ansicht Hugo's von der Liebe Gottes hervor, durch welche er sich von allen andern Mystikern unterschied. Wenn diese nur diejenige Liebe Gottes als eine ächte anerkennen wollten, welche ganz rein sey von aller Eigenliebe, so zeigte Hugo dagegen mit Scharfsinn, daß gerade diese eine ganz nichtige seyn würde, weil gerade das Wesen der ächt-

303) Schröckh Th. 24, S. 275.

ten Gottesliebe als das Streben sich die Vollkommenheit Gottes anzueignen und den Genuß der Einheit mit Gott zu erwerben, eine eigennützige Bestrebung enthalte. Die Liebe würde also gar kein vernünftiges Ziel mehr haben ohne diese Eigenliebe. Damit widersprach Hugo zugleich der eben so allgemein angenommenen Meinung der Mystiker, daß nur die Liebe zu Gott eine völlig reine Liebe seyn könne, weil in der Liebe zu Menschen sich immer etwas von der Eigenliebe einmische. Hugo hatte nun gezeigt, daß die Eigenliebe in beyden ganz gleich sey, und daß also die Liebe zu Gott an sich keineswegs reiner seyn müsse, als die Liebe zu den Menschen [304]).

In der Erklärung des Ursprungs der Sünde folgte Hugo fast ganz der augustinischen Theorie von der Erbsünde. In Beziehung auf die Sünde unterschied Hugo einen dreyfachen Zustand des Menschen, nehmlich einen statum institutionis, destitutionis und restitutionis [305]). 1) Der status institutionis, war der Zustand der ersten Einrichtung Gottes, oder des ursprünglichen Zustandes

304) Cramer S. 843 u. 44. Schröckh Th. 29, S. 274.
305) Cramer S. 814.

des Menschen in seiner Vollkommenheit. Dieser Zustand bestand in der Mäßigung der ihm anerschaffenen Begierden, und in der Unterwürfigkeit derselben unter die Herrschaft des höheren, geistigen Strebens nach Vollkommenheit und Seligkeit. Das Ziel dieses Strebens ist Aehnlichkeit mit Gott; unerreichbar bleibt für den Menschen immer die Gleichheit mit Gott, und darum ist das Streben danach übermüthig und frevelhaft. 2) Der status destitutionis oder der Stand des Falles, ist der Zustand des Menschen nach der Sünde. In der Sünde ging diese Herrschaft über das Fleisch verloren, und der Mensch wurde der sinnlichen Begierde unterwürfig. Die Verschuldung Adams bestand in dem Hochmuth, d. i. in dem Streben nach Gleichheit mit Gott. Die Folge der Sünde äußerte sich als Sterblichkeit, Unwissenheit und unordentliche sinnliche Lust. Eine hinlängliche Erklärung, warum Gott den Fall der Menschen zugelassen habe, hält Hugo für unmöglich, und man muß sich deswegen dabey nur mit dem Glauben beruhigen. 3) Der status restitutionis, ist der Stand der Wiederherstellung, oder der Erneuerung seiner ursprünglichen Vollkommenheit. Hugo folgte hier nicht ganz der augustiniſchen Theorie. Zwar behauptete er, dieſer Theorie gemäß, allerdings die Nothwendigkeit der

göttlichen Gnade und der Erlösung durch Christum, um die Seligkeit zu erreichen. Mit Scharfsinn, aber doch nicht überzeugend, sucht er daher die augustinische Lehre von dem unbedingten Rathschluß Gottes durch Unterscheidung einer zweyfachen Gerechtigkeit Gottes zu rechtfertigen [306]). Aber er neigte sich dann auch mehr dem Pelagianismus zu, indem er unter den Mitteln, durch welche sich der Mensch der Wohlthat der Gnade theilhaftig machen kann, außer dem Glauben und den Sacramenten auch den guten Werken eine Stelle zugesteht [307]). In der Bestimmung des Begriffs vom Glauben stimmt Hugo mit Bernhard überein. Er versteht unter Glauben nicht bloß eine gewisse Art von Erkenntniß, die sich von dem Wissen oder der deutlichen Einsicht unterscheidet, sondern er begreift darunter zugleich die daraus hervorgehende Richtung des Gemüths und des Willens. Der wahre, beseligende Glaube aber, muß zweyerley in sich enthalten: den Glauben an den Schöpfer, und den Glauben an den Erlöser. Wir bemerken hier wiederum den Gegensatz zwischen Natur und Gnade, den Hugo so gern hervorhebt.

306) Cramer S. 825.
307) Cramer S. 828.

Der Glaube an den Schöpfer ist gleichsam nur der Glaube der Natur, er bezieht sich nur auf ein natürliches Verhältniß zu Gott, der Glaube an den Erlöser erst ist der Glaube an die göttliche Gnade, und durch diesen nur erreichen wir diese auch. Dieser Verschiedenheit des Glaubens gemäß, sind die Menschen zu verschiedenen Zeiten einem verschiedenen Gesetze unterworfen gewesen. Hugo unterscheidet die Zeit des natürlichen Gesetzes, des geschriebenen Gesetzes und des Gesetzes der Gnade. Nach diesen Perioden ist nicht allein der Glaube verschieden, sondern auch die Sacramente und die Menschen selbst. Unter Sacramenten im weiteren Sinne versteht Hugo alles, was zur Demüthigung, Belehrung und Besserung des Menschen dienen kann. Damit aber wird doch immer der Begriff des Uebernatürlichen und Wunderbaren verbunden. Im engern Sinn aber sind es nur sinnliche Zeichen für etwas Uebersinnliches, die diesem Zwecke dienen. Auch sie gründen sich auf eine unmittelbare, göttliche Einsetzung und enthalten unmittelbare göttliche Kraft in sich. In beydem Sinn also gehören sie dem Mysticismus an. In welchem Umfang die guten Werke zur Seligkeit beytragen können und in welchem Verhältniß sie zu der Gnade und

zu dem Glauben stehen, bleibt bey Hugo sehr unbestimmt.

Fügen wir noch einige allgemeine Bemerkungen hinzu, so müssen wir gewiß vor allen den Hugo von St. Victor als einen sehr ausgezeichneten und achtungswürdigen Mann anerkennen. An Selbstständigkeit und Eigenthümlichkeit des Geistes, an Schärfe des Verstandes, und an Klarheit und Tiefe im Denken, wurde er wohl schwerlich von irgend einem seiner Zeitgenossen übertroffen. Aber weder diese Vorzüge, noch sein eifriges Streben nach Wahrheit, konnten ihn zum Uebermuth verführen; vielmehr achtete er mit einer Bescheidenheit und einer Mäßigung, wie sie zu seiner Zeit selten war, die Gränzen des menschlichen Geistes. Wenn ihn sein heftiger und düsterer Religionseifer und seine ernste oft rauhe Sittlichkeit, kräftig zum Mysticismus hinzog, so hielt ihn doch die Stärke und die Klarheit seines Verstandes in den gehörigen Schranken. Ein solcher Geist aber konnte und mußte sich wohl über viele Vorurtheile seiner Zeit erheben, und den Kampf der Partheyen in der Theologie aus höheren Standpunkten betrachten. Dieß zeigte er in dem Streben, Scholasticismus und Mysticismus zu vereinigen. Er suchte sich dadurch über beyde zu

Die Quellen des Mysticismus Hugo's sind: Augustin, platonische Philosophie und die Bibel. Schon seine Zeitgenossen sahen die große Uebereinstimmung Hugo's mit Augustin. Die ihm beygelegten Beynahmen des zweyten Augustin's oder der Junge Augustin's bezeugen dieß hinlänglich. Und in der That gehört er mehr der Parthey der augustinischen Theologen an, als der der Mystiker; wenigstens ist er nur in so weit Mystiker, als sich der Mysticismus mit der augustinischen Theologie vereinigen ließ oder als er mit ihr nothwendig verknüpft ist. Diese Anhänglichkeit an Augustin führte ihn um so leichter zu der platonischen Philosophie, da ja Augustin selbst seine Theorie großentheils aus platonischen Grundsätzen schöpfte. Der Platonismus Hugo's leuchtet auch nicht allein aus dem ganzen Wesen seiner Lehre, sondern auch aus dem Eifer, mit dem er den Neuplatoniker Dionysius Areopagita studirte [309]), und aus mehreren deutlichen platonischen Ausdrücken, die sich in seinen Schriften

---

fideles cernimus, eandem fidem, et tamen non eandem fidei cognitionem invenimus.

309) Hugo schrieb ausführliche Erklärungen zu den Schriften des Dionysius.

finden, deutlich hervor [310]). Die Bibel gebrauchte er nicht allein selbst oft und gern, und nannte sie die Quelle aller Weisheit, sondern empfahl auch ernstlich ihren Gebrauch, und tadelte mit großer Strenge die verderbliche Vernachlässigung des Studiums der Bibel unter den Theologen. Demungeachtet aber gebrauchte auch er die Bibel nur nach den Grundsätzen der mystischen Erklärungsweise. Er nahm einen dreyfachen Sinn der Bibel an, einen historischen, der uns über die Schöpfung und das Daseyn der Dinge belehrt, einen allegorischen, der durch das in der Vergangenheit Geschehene, das Zukünftige bezeichnet, und zum Glauben führt, und einen tropologischen, der durch das, was gethan ist, das was gethan werden soll bezeichnet, und zum Handeln führt. Diese allegorisch-mystische Erklärungsmethode kann man in seinen allegorischen Erklärungen über das A. u. N. T. [311]), kennen lernen. Obgleich im Wesen denselben Grundsätzen folgend als Bern-

310) Tennemann führt mehrere solcher Ausdrücke an, wie z. B. idea, hyle. Tennemann S. 212, Note 57.

311) Hugonis de S. Victore allegoriarum in utrumque testamentum libri decem, Parisiis in officina Henrici Stephani. 1517.

hard, unterscheidet sich dennoch seine Erklärungsweise sehr bedeutend von jener. Mit Einfachheit der Rede, mit Bestimmtheit im Ausdruck, hält sich Hugo entfernt von aller glänzenden Beredsamkeit und von allen Abschweifungen von der Erklärung selbst. Eine Uebersetzung des ersten Capitels seiner Erklärungen des A. T. möge als Beyspiel dieser Erklärungsweise hier stehen.

„Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde. Himmel bedeutet das Obere; Erde das Niedere. Himmel das Unsichtbare, Erde das Sichtbare. Himmel die Engel, Erde die Menschen. Himmel das Geistige, Erde das Körperliche. Himmel die Engel in Rücksicht der Erhabenheit der Stellung und der Herrlichkeit des Zustandes. In Rücksicht der Erhabenheit der Stellung, weil er alle sichtbaren, und materiellen Wesen an Höhe übersteigt; der Herrlichkeit des Zustandes, weil er alle übrigen Dinge an Festigkeit und Dauerhaftigkeit übertrifft. So übertrifft auch und überstralt die englische Natur jener himmlischen Geister alle Geschöpfe, durch ihren Aufenthalt in dem himmlischen Vaterland und durch die Würde ihres Zustandes. Die Erde bedeutet den Menschen, theils in Rücksicht des Ortes der Stellung, theils in Rücksicht der geringeren Würde des Zustandes. In

Rückſicht des Orts der Stellung, weil ſie niedriger als der Himmel iſt; der geringern Würde des Zuſtandes, weil ſie zerſtörbarer iſt. So ſind auch die Menſchen im Verhältniß zu den Engeln ihrem Aufenthalt nach unter dieſen, dem Zuſtand ihrer körperlichen Natur nach aber geringer an Würde. Nach eben dieſem Verhältniß bedeutet der Himmel auch die Vorgeſetzten, die Vollkommenen, die Contemplativen; die Erde die Untergebenen, die Unvollkommenen und die Thätigen. Denn die Vorgeſetzten, Vollkommenen, Contemplativen ſind in Anſehung ihres Amtes, oder an Auszeichnung ihrer Würde oder am Verdienſt ihrer Tugend höher als die Untergebenen, Unvollkommenen und Thätigen; die Unterworfenen, Unvollkommenen und Thätigen aber ſind tiefer als die Vorgeſetzten, Vollkommenen und Contemplativen. Himmel alſo bedeutet die Engel, Erde die Menſchen. Himmel die Vorgeſetzten, Erde die Untergebenen. Himmel die Vollkommenen, Erde die Unvollkommenen. Himmel die Contemplativen, Erde die Thätigen."

Der allgemeine Charakter des Myſticismus Hugo's wird ſich wohl am richtigſten bezeichnen laſſen, wenn wir ihn einen ſpeculativ-ſittlichen nennen. Damit ſind wenigſtens die beyden Hauptrichtungen ſeines Myſticismus, nehmlich

theils auf theoretische Speculationen, theils auf moralische Grundsätze, angedeutet. Das contemplative Gebiet ist ihm am meisten fremd. Bey ihm findet man nicht müssige Contemplationen und bloße Gefühlsschwärmerey, nicht leere Schönrednerey, zarte Empfindeley und Schmuck der Bilder. Ernstes Streben nach Wahrheit, verbunden mit strengem Sinn für Sittlichkeit, ist in ihm das belebende Princip. Einfachheit und Geradheit unterscheidet Hugo sehr bedeutend von Bernhard. Allerdings hat auch sein Mysticismus eine praktische Richtung, nur in anderer Beziehung als der Bernhards. Nicht so unmittelbar, wie Bernhard, zielte Hugo auf augenblickliche Rührung und Hinreißung der Gemüther in dem Sturm der Beredsamkeit, aber was er lehrte und schrieb, das bestand nicht in leeren Speculationen und nichtssagenden Spitzfindigkeiten, sondern es ging hervor aus Kenntniß der menschlichen Natur, und hatte Bedeutung für das menschliche Leben.

Richard von St. Victor.

Einer genaueren Betrachtung als Hugo von St. Victor, muß dessen Freund Richard von St.

Victor gewürdigt werden, weil in ihm diejenige Art des Mysticismus, deren Anfang wir in Hugo erblickten, in vollständigerer Gestalt und in größerer Vollendung erscheint, und für die Folge von weit größerer Wichtigkeit für den Mysticismus wurde. Er war in Schottland geboren, wurde Abt des Klosters St. Victor zu Paris, und starb im J. 1173. An Scharfsinn und philosophischem Geiste stand er selbst noch über Hugo. Er war ein tiefer Denker und feiner Beobachter der Menschennatur zugleich. Heller Verstand, nicht geringe philosophische Bildung und reiche und lebhafte Phantasie, verliehen ihm die Gabe der deutlichen, und, wenigstens im Sinne seiner Zeit, schönen Darstellung. Sein unbegränzter Eifer für Wahrheit und seine Vorliebe für höhere Speculationen, ließen ihn oft die Mäßigung, welche Hugo so wohl zu beobachten wußte, weit überschreiten und mehr den kühnen Sprüngen seiner feurigen und regellosen Phantasie folgen, als dem sicheren Schritte des Verstandes. Die unbezwingliche Begierde bis an die letzten Gränzen des menschlichen Wissens vorzudringen, erhoben ihn oft in die höchsten Regionen der speculativen Philosophie. Die vorherrschende Richtung seines Gemüthes auf das Göttliche, und der feurige Eifer für ächte Reli-

gion, lenkte auch seine Speculationen hauptsächlich auf das Uebersinnliche; aber der Mangel an richtiger Kenntniß des Umfangs der menschlichen Kräfte, ließen ihn oft das Uebergreifliche selbst begreifen wollen, und führten ihn oft weit über die Gränzen der menschlichen Natur hinaus. Aber sein heller Verstand und philosophischer Geist gaben ihn dennoch nicht unbedingt solchen Ausschweifungen seiner Phantasie und seiner religiösen Schwärmerey preis, sondern sie gaben ihm auch wieder die Mittel an die Hand, diesen die Gestalt der Consequenz und der systematischen Ordnung zu geben. So erklärt sich aus dem eigenen Geist Richards, nicht allein die Entstehung des Mysticismus, sondern auch die eigenthümliche Gestalt, die er annahm.

In der Hauptsache folgte zwar Richard dem schon von Hugo betretenen Wege. Auch er nehmlich ging von der Vereinigung der Scholastik und Mystik aus. Aber sein Mysticismus unterschied sich dennoch von dem Hugo's durch mehrere Eigenthümlichkeiten. Diese bestanden nicht bloß darin, daß Richard 1) schon viel tiefer in den Mysticismus eindrang; denn bey ihm war überhaupt der Mysticismus die Hauptsache, bey Hugo mehr die Moral; daß 2) bey Richard das Speculative mehr verherrschte, bey Hugo das Praktische, und daß

3) die Form des Mysticismus bey Richard in weit vollkommnerer Gestalt erscheint, als bey Hugo. Denn Richard machte ja den ersten Versuch, den Mysticismus unter ein vollständiges System zu ordnen, und er gab dadurch dem scholastischen Mysticismus die Gestalt, welche sich die zunächst folgenden Jahrhunderte hindurch dauernd erhielt. Die wichtigste Eigenthümlichkeit Richard's bestand aber 4) in einer besondern Auffassung des gegenseitigen Verhältnisses zwischen Scholastik und Mystik. Indem nehmlich Richard von der Mystik zur Scholastik aufzusteigen suchte, sah er sich genöthigt, von der Scholastik zur Mystik zurückzukehren. Er ging davon aus, durch Scholastik die Mystik zu erhöhen und zu vervollkommnen. Die Mystik also war Grund und Ziel seines Strebens, die Scholastik das Mittel dasselbe zu erreichen. Von der Mystik, als dem bloßen Glauben an unmittelbare Offenbarung, dem Unmittelbaren und Gegebenen in der Religion ging er aus, und suchte sie durch Scholastik auf einen höheren Standpunkt zu stellen, indem er den Glauben durch Vernunft erleuchte und prüfe, und dadurch zur Erkenntniß erhebe. In dieser Hinsicht war also die Mystik das Niedrigere, Unvollkommnere, die Scholastik das Höhere, Vollkommnere. Aber eben das Mißlingen

dieſes Strebens nöthigte ihn, von der Scholaſtik zur Myſtik auch wieder zurückzukehren. Das Unzureichende der Erkenntniß, die Unmöglichkeit durch die Vernunft das Unendliche zu begreifen, erzeugte bey ihm die Annahme einer übernatürlichen unmittelbaren Erkenntniß. Hier iſt das Verhältniß umgedreht: die Scholaſtik, als die mittelbare Erkenntniß, iſt das Niedrigere, Unvollkommnere, die Myſtik, als die unmittelbare Erkenntniß, iſt das Höhere, Vollkommnere. Die Theologie Richards ging alſo auf dieſe Weiſe denſelben Weg, den zu allen Zeiten ein ungemeſſenes, die Gränzen der menſchlichen Erkenntniß nicht kennendes Streben nach Wahrheit zu gehen pflegt; was einer mittelbaren Erkenntniß unerreichbar bleibt, wird in einer unmittelbaren Erkenntniß geſucht. Dieſe zweyfache Richtung der Theologie Richards iſt ſehr deutlich in den verſchiedenen Schriften nach den verſchiedenen Perioden ſeiner Denkungsart bemerkbar. So erſcheint z. B. die erſtere Richtung, nehmlich das Streben von der Myſtik, als dem Niederen, dem bloßen Glauben, zu der Scholaſtik, als dem Höheren, der Vernunfterkenntniß, vorherrſchend in der Schrift de trinitate, die andere Richtung, von der Scholaſtik zur Myſtik zurück, in mehreren ſeiner myſtiſchen Schriften, hauptſächlich de

duodecim patriarchis und de arca mystica[312]). Der wesentliche Unterschied dieser Ansichten zeigt sich zum Theil schon in dem verschiedenen Verhältniß der Philosophie zur Theologie. Nach der ersteren Ansicht, welche in der Schrift de trinitate

312) Dieß sind ohne Zweifel die wichtigsten Schriften Richards in Bezug auf seinen Mysticismus. Von der Schrift de trinitate gebrauche ich die Ausgabe von Henricus Stephanus, Paris, J. 1510. Die Ausgabe der beyden andern Schriften de XII patriarchis und de arca mystica, welche in einem Bande enthalten sind, ist vom J. 1494, ohne Angabe des Herausgebers und des Orts der Herausgabe. Die erstere Schrift heißt daselbst vollständig, liber de minori contemplatione, qui et de XII patriarchis inscribitur. In andern Ausgaben heißt diese Schrift auch: Benjamin minor de praeparatione animi ad contemplationem, und de arca mystica heißt: Benjamin major s. de contemplatione. Vergl. Tennemann Gesch. d. Ph. Th. 8, Abth. 1. S. 273. fgg. Diese beyden Schriften sollen eine vollständige Darstellung der höheren, mystischen Wahrnehmung, oder der Contemplation, ihrer Quellen, Natur und Eintheilung nach, enthalten. Ein Verzeichniß der der übrigen Schriften Richards, welche auf den Mysticismus Bezug haben, und großentheils exegetischen, moralischen und ascetischen Inhalts sind, findet sich in Arnold, hist. theol. myst. p. 285.

ausgeführt wird, ist die Philosophie das Princip der Theologie. Unter eine geordnete Vernunfterkenntniß, nach Gründen, Beweisen, Schlüssen und System, sollen die Lehrsätze des positiven Glaubens geordnet werden. Das Beyspiel der heidnischen Philosophen, deren Philosophie, auch ohne die christliche Offenbarung, so tief eindrang in die Erkenntniß Gottes, wird den christlichen Theologen als Muster empfohlen und zu ihrer Nachahmung ermahnt [313]). In einer andern

313) De trinitate, prologus, p. 3, b. „Feramur itaque ad perfectionem, et quibus ad profectum gradibus possumus, properemus. De fide ad cognitionem satagamus, inquantum possumus, ut intelligamus quod credimus. Cogitemus quantum in hujus cognitione studuerunt, vel quousque profecerunt mundi hujus philosophi, et pudeat nos in hac parte inferiores illis inveniri. Quod enim notum est Dei manifestum est illis teste apostolo. Quia cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificarunt; cognoverunt ergo. Quid ergo nos facimus, qui ab ipsis cunabulis verae fidei traditionem accepimus? amplius aliquid debet in nobis amor veritatis, quam in illis potuit amor vanitatis; amplius aliquid nos in his posse oportebit: quod fides dirigit, spes trahit, caritas impellit."

Schrift Richard's, tractatus excerptionum, und welche ebenfalls dieser Periode der vorherrschenden Scholastik anzugehören scheint, heißt die Philosophie der einzige, ursprüngliche Grund aller Dinge, und die Wissenschaft aller menschlichen und göttlichen Dinge, welche ihre Gründe zu erforschen strebt [314]). Nach der andern Ansicht dagegen ist die Philosophie von der Theologie ganz ausgeschlossen. Die Philosophie ist nur ein Erzeugniß des menschlichen Geistes, die Theologie aber muß auf göttlicher Offenbarung beruhen. Deswegen ist es ein vergebliches Bemühen, durch die Philosophie zur Erkenntniß des Göttlichen und Unsichtbaren sich zu erheben, da diese nur in dem Kreise irdischer Dinge stehen bleiben muß [315]). Daher

314) Tractatus excerptionum, L. I, c. 2. „Philosophia est amor sapientiae, quae nullius indigens, vivax mens et sola primaeva rerum ratio est. — Item philosophia est omnium rerum humanarum atque divinarum disciplina, rationes probabiliter investigans."

315) De XII patriarchis, c. 75. „Omnium mundanarum scientiarum cacumina mons iste transcendit, omnem philosophiam, omnem mundi scientiam ab alto despicit. Quid tale Aristoteles, quid tanta philosophorum turba invenire potuit?"

entſtehen und vergehen in leichtem Wechſel ſolche philoſophiſche Syſteme, weil ſie auf keinem feſten Grund bauen; und ihre Verachtung iſt ſo groß, daß viele von ihren Anhängern täglich ihre Verächter, und von ihren Vertheidigern, ihre Beſtreiter werden, indem ſie bekennen, daß ſie nichts anders wiſſen, als Jeſum Chriſtum und zwar den Gekreuzigten [316]). Aus dem Standpunkt des Myſticismus

316) De arca mystica, L. II, c. 2. „Revelavit Deus per spiritum suum quibus voluit, quantum voluit et quantum de his scire oportuit.“ — „Etiam temporibus nostris insurrexerunt quidam pseudophilosophi, fabricatores mendacii, volentes sibi nomen facere, studuerunt nova invenire. Praesumentes itaque de sensu suo, putaverunt se posse facere sibi sapientiae arcam, euntesque in adinventionibus suis, tradiderunt sententias novas; arbitrantes secum ortam morituramque sapientiam. Et ecce stulti facti sunt omnes principes chaneos; eo quod stultam fecerit Deus sapientiam hujus mundi. In tantum enim infatuata est illa, quondam gloriosa mundana philosophia, ut innumeri ex ejus professoribus quotidie fiant ejus irrisores, et ex ejus defensoribus fiant ejus impugnatores; nihil aliud profitentes se scire, nisi Jesum Christum et hunc crucifixum. Et ecce quam multi qui prius fabricabant arcam

urtheilte daher Richard, wenn er die Weisheit der Menschen oder dieser Welt, der göttlichen, geoffenbarten Weisheit gegenübersetzt. Aus der Höhe dieser göttlichen Weisheit oder der Anschauung erscheint jedes weltliche Wissen als eng, niedrig und klein, und keine Philosophie konnte sich je bis zu diesem Punkt erheben [317]). Die weltliche Weisheit leitet, oft wohl mit Scharfsinn, die Ursachen der Dinge nur äußerlich, aus der Natur und ihren Gesetzen, oder vom Zufall, die andere aber blickt tiefer, sie sucht die Ursachen innerlich, in dem letzten Quell alles Seyns, in Gott selbst, in dessen Weisheit, Güte, Allmacht, u. s. w. [318]).

---

in officina Aristotelis, tandem saniori consilio discant studere in officina salvatoris. Ubi sunt nunc quaeso sectae Academicorum, Stoïcorum, Peripatheticorum? Ecce jam omnes isti dormierunt somnum suum etc.“

317) De XII patriarchis c. 75. „Ad hujusmodi ergo contemplationis celsitudinem, quaelibet creaturarum cognitio angusta est, et in imo jacet, et terrae more coeli respectu, vix puncti vicem tenet.“

318) De arca myst. L. II, c. 9. „Satagebant et ipsi gentium philosophi sapientiam trahere de occulto, occultas rerum causas rimantes, et us-

Noch bestimmter aber tritt diese Verschiedenheit der Ansicht hervor in Bezug auf Erkenntniß und Vernunft. Die Aufgabe, die sich Richard in der Schrift von der Dreyeinigkeit gesetzt hat, ist, dasjenige, was wir durch den Glauben und durch göttliche Offenbarung von dem Ewigen wissen, durch die Vernunft in Erkenntniß aufzulösen, und die nothwendigen und beweisenden Gründe dafür in der Vernunft zu suchen [319]). Denn für alles

---

que ad abditos naturae sinus ingenii sui acumine penetrantes, eruebant aurum de profundo. Invenerunt itaque multa investigatione profunda et admiratione digna. Sed longe aliud est, latentes rerum causas secundum physicam rationem investigare et astruere, et longe aliud divinorum judiciorum rationem non ignorare. Ad hanc utique penitus defecerunt, putantes casu potius quam divino nu - omnia accidere.“

319) De trinitate, prolog. p. 4. „Parum itaque debet nobis esse, quae vera sunt de aeternis credere, nisi detur et hoc ipsum quod creditur cum rationis attestatione convincere.“ Vergl. Ebend. L. I. c. 4. „Erit itaque intentionis nostrae in hoc opere ad ea quae credimus in quantum dominus dederit, non modo probabiles, verum etiam necessarias rationes adducere, et fidei no-

was ist, lassen sich nicht allein wahrscheinliche, sondern auch nothwendige Gründe denken, wenn diese auch unsern Bemühungen bisweilen verborgen sind [320]). Wenn nehmlich auch einige der ewigen Gegenstände nicht allein über, sondern auch wider die Vernunft zu seyn scheinen, so ist ihre Ergründung einer tieferen Untersuchung dennoch nicht unmöglich, und ein geübter Sinn darf nicht daran verzweifeln, sich eine deutliche Einsicht von solchen Dingen zu verschaffen, wenn er nur von einem festen Glauben ausgeht [321]). So ist also das

---

strae documenta, veritatis enodatione et explanatione condire."

320) A. a. O. „Credo namque sine dubio: quoniam ad quorumlibet explanationem quae necesse est esse, non modo probabilia, immo etiam necessaria argumenta non deesse, quamvis illa interim contingat nostram industriam latere."

321) A. a. O. c. 1. „Nam quaedam ex iis quae credere jubemur, non modo supra rationem, verum etiam contra humanam rationem esse videntur, nisi profunda et subtilissima indagatione discutiantur: vel potius divina revelatione manifestentur." — „Non ergo debent exercitatos sensus habentes de talium intelligentia comparanda desperare; dum tantum se sentiant firmos in fide."

ganze Gebiet des Glaubens der Vernunfterkenntniß unterworfen, und selbst die rein positiven Dogmen, wie die von der Dreyeinigkeit, sind nicht davon ausgeschlossen, da es gerade die wissenschaftliche Begründung dieser Lehre ist, welche er sich in der genannten Schrift vorgesetzt hatte. Aus dem zweyten Standpunkt dagegen, nehmlich dem des Mysticismus, war vieles über und wider die Vernunft, und nur durch Offenbarung erkennbar. Alle rein religiösen Gegenstände, d. h. alle Dinge, die nicht in das Gebiet der Endlichkeit gehören, sind der menschlichen Vernunft unerreichbar, und müssen ohne Vernunftgründe nur geglaubt werden. Dahin werden nahmentlich die Lehren von Gott, Unsterblichkeit, Dreyeinigkeit, Natur Christi u. a. gezählt [322]). Was wir durch die Vernunft von dem

322) De arca myst. L. IV, c. 1. „Cogita itaque, supra hominem esse et humanae rationis modum vel capacitatem excedere, quae ad haec duo novissima contemplationum genera videntur pertinere. Oportet ergo nos supra nosmetipsos levare, et ad ea quae supra rationem sunt contemplationem adscendere.“ Vergl. c. 2. „Deum autem in una substantia personaliter trinum in tribus substantiis unum, nec ullus corporeus sensus docet, nec aliqua humana ratio persuadet: sed

Ewigen erkennen können, ist nur Bild davon, die Sache selbst kann uns nur durch göttliche Offenbarung, vermittelst einer übernatürlichen Erkenntnißkraft, offenbar werden.

Bey der Darstellung der Theologie Richards verfolgen wir denselben Gang, den die Entwickelung Richards selbst genommen hatte. Wir gehen nehmlich von seinem Scholasticismus aus, um daraus seinen Mysticismus sich entwickeln zu sehen.

1) Der Scholasticismus Richards geht von dem Streben aus, durch Glauben zur Erkenntniß aufzusteigen, d. h. dasjenige durch Vernunft zu begreifen, was uns nach der Autorität der Offenbarung und der Kirche für wahr zu halten vorgeschrieben ist. Glaube nehmlich ist hier nach Richard nicht Vernunftglaube, son-

---

utique alii per revelationem discunt, alii autem sola auctoritate conjiciunt et credunt. Et circa divina hujusmodi sunt multa, quibus humana ratio facile acquiescit, quibus penitus contradicere nolit, sed pro veris recipit et rata esse consentit; cum tamen ea nec per experientiam probare, nec per intellectum plene comprehendere possit.“ Bey der Beschreibung der beyden letzten Grade der Contemplation wird dieß Verhältniß weiter unten noch bestimmter bezeichnet werden.

dern immer nur Ueberzeugung, die sich auf bloße Autorität gründet [323]). Erkenntniß ist die Ueberzeugung aus Gründen der Vernunft und die vollkommene Einsicht durch Vernunft [324]). Der Glaube aber ist die nothwendige Bedingung, durch welche wir erst zur Erkenntniß gelangen können; denn der Glaube ist der Anfang und der Grund alles Guten; die Erkenntniß ist die Vollendung und Vollkommenheit desselben. Ohne Glauben ist es unmöglich Gott zu gefallen; ohne Glauben ist keine Hoffnung, ohne Hoffnung keine Liebe, aus der Liebe aber entsteht Offenbarung, aus Offen-

323) De trinitate, L. I, c. 1. „In horum itaque cognitione vel assertione magis inniti solemus fide quam ratiocinatione, auteritate potius quam argumentatione.“ A. a. O. c. 2. „Innumera itaque miracula et alia quae nonnisi divinitus fieri possunt, in hujusmodi fidem faciunt, et dubitare non sinunt. Utimur itaque in eorum attestatione sen etiam confirmatione signis pro argumentis, prodigiis pro experimentis.“

324) A. a. O. L. I, c. 6. „Ut igitur planae et perspicuae veritatis solido et velut immobili fundamento insistat, unde ratiocinationis nostrae ordo initium sumat, unde nemo dubitare valeat, vel resilire praesumat, sic dicere possumus, etc.“

barung Anschauung, aus Anschauung Erkenntniß. So steigen wir also von dem Glauben durch mehrere Grade zur Vollkommenheit der Erkenntniß empor [325]). Es ist also ein wahrer Spruch: „wenn ihr nicht glaubt, so werdet ihr nicht begreifen," denn man muß zwar durch den Glauben eintreten in das Heiligthum der Wahrheit, aber nicht im Eingang stehen bleiben, sondern immer weiter in das Innere und Tiefere der Erkenntniß eindringen [326]). Wir können auf drey

325) A. a. O. prolog. p. 3. „Sine fide namque impossibile est placere Deo. Nam ubi non est fides, non potest esse spes. Ubi autem non est spes, caritas esse non potest. Quis enim amet, de quo nil boni speret? per fidem igitur promovemur ad spem, et per spem proficimus ad caritatem. Si quis diligit me, diligetur a patre meo, et ego diligam eum et manifestabo ei meipsum. Ex dilectione itaque manifestatio, et ex manifestatione contemplatio, et ex contemplatione cognitio. — Fides itaque totius boni initium est atque fundamentum. Sed sicut in fide totius boni inchoatio, sic in cognitione totius boni consummatio atque perfectio."

326) A. a. O. L. I, c. 3. „Ad eorum igitur notitiam, de quibus recte dicitur nobis, si non credideritis, non intelligetis: oportet quidem per fi-

fache Weise Dinge wahrnehmen, durch Erfahrung, durch Schlüsse und durch Glauben. Die Kenntniß der endlichen Dinge erlangen wir durch Erfahrung, die der ewigen theils durch Vernunftschlüsse, theils durch Glauben. Denn einige der Dinge, welche wir glauben müssen, sind nicht allein über die Vernunft, sondern sie scheinen ihr auch entgegen zu seyn. Bey der Behauptung solcher Dinge stützt man sich gewöhnlich mehr auf den Glauben als auf Beweise, mehr auf Autorität als auf Gründe. Doch wird damit die Erkenntniß solcher Dinge nicht im Allgemeinen, sondern nur bedingungsweise geläugnet. Es ist zwar oft schwierig, aber nicht unmöglich, das Ewige durch Schlüsse und Beweise der Vernunft zu erkennen und zu begründen [327]). Aber nothwendig

---

dem intrare, nec tamen in ipso statim introitu subsistere, sed semper ad interiora et profundiora intelligentiae properare: et cum omni studio et summa diligentia insistere, ut ad eorum intelligentiam, quae per fidem tenemus, quotidianis incrementis proficere valeamus."

327) A. a. O. L. I, c. 1. „Rerum notitiam modo triplici apprehendimus. Nam alia experiendo probamus, alia ratiocinando colligimus, aliorum certitudinem credendo tenemus; et temporalium

gehört dazu, daß sich der Geist des Menschen von allen weltlichen Gedanken losreiße, und auf das Himmlische allein richte. Dieß muß aber gradweise geschehen. Von dem Körperlichen muß sich die Betrachtung allmählig zu dem Geistigen, von dem Sichtbaren zu dem Unsichtbaren erheben [328]). Alles Seyn ist nehmlich einmal, entweder ewig oder nicht ewig, zweytens entweder von sich selbst entstanden, oder von etwas anderem entstanden. Demnach giebt es überhaupt ein dreyfaches Seyn, 1) ein Seyn von Ewigkeit und von sich selbst, 2) weder ewig noch von sich selbst, 3) ewig aber nicht von sich selbst [329]). Denn ein Seyn, das ewig und nicht von sich selbst wäre, ist sich selbst widersprechend und daher nicht möglich. Wohl aber kann etwas von Ewigkeit und dennoch nicht von sich selbst entstanden seyn. Die Ursache muß

---

quidem notitiam per ipsam experientiam apprehendimus. Ad aeternorum vero notitiam modo ratiocinando, modo credendo assurgimus."

328) A. a. O. prol. p. 4.

329) A. a. O. L. I, c. 6. Die Art dieser Eintheilung der Dinge erinnert an die des Scotus, oben S. 129, und veranlaßt zu der Vermuthung, daß Richard die Schriften des Joh. Scotus gekannt und seinen Lehren in manchen Punkten gefolgt seyn möge.

nicht immer früher seyn, als die Wirkung, so wie die Sonne nicht früher ist als ihre Strahlen. Eben so kann auch das geistige Licht seinen Strahl haben, der gleich ewig ist, nehmlich den Sohn Gottes [330]). Allein das erste und das gewisseste, von welchem unsere Erkenntniß ausgehen muß, das ist das endliche Seyn. Dasjenige nehmlich, woran wir auf keinen Fall zweifeln dürfen, und womit wir also anfangen müssen, ist das, was wir durch Erfahrung wissen. Wir sehen täglich an Menschen, Thieren, Bäumen und Pflanzen, daß Einiges vergeht, Anderes entsteht. Wir wissen also, daß es etwas Endliches giebt, das eben deswegen auch nicht von sich selbst ist. Daraus schließen wir auf ein ewiges Seyn, das von sich selbst ist. Denn es muß nothwendig ein Wesen existiren, aus wel-

330) A. a. O. L. I, c. 9. „Fuisse autem aliquid ab aeterno quod tamen non sit a semetipso, nemini videatur impossibile: quasi sit necessarium, causam semper effectum praecedere et omne quod est de alio, suo principio semper succedere oportere. Certe radius solis de sole procedit, et tamen soli coaevus existit. Si igitur lux ista corporalis habet radium sibi coaevum, cur non habeat lux illa spiritualis et inaccessibilis radium sibi coaeternum."

chem alle diejenigen Dinge entſtanden ſind, welche nicht aus ſich ſelbſt entſtanden ſind und entſtanden ſeyn können. So können wir alſo von dem, was wir ſehen, auf etwas Unſichtbares ſchließen, von dem Vergänglichen auf das Ewige, von dem Irdiſchen auf das Ueberirdiſche, von dem Menſchlichen auf das Göttliche [331]). Wir ſchließen ferner

331) A. a. O. L. I, c. 7. „Ab illo genere incipere debemus, de quibus nullo modo dubitare possumus, et per illa quae per experientiam novimus, ratiocinando colligere quid de iis quae supra experientiam sunt, oportet sentire.“ — c. 8. „Sed ex illo esse quod non est ab aeterno nec a semetipso, ratiocinando colligitur et illud esse, quod est a semetipso, et eo quidem etiam ab aeterno. Nam si nihil a semetipso fuisset, non esset omnino unde ea existere potuissent, quae suum esse a semetipsis non habent nec habere valent. Convincitur itaque aliquid esse a semetipso et eo ipso et ab aeterno. Alioqui fuit quando nihil fuit. Et tunc quidem futurorum nihil futurum fuit, quia qui sibi vel aliis initium existendi daret vel potuisset dare, tunc omnino non fuit. Quod quam falsum sit, ipsa evidentia docet et rerum existentium experientia convincit. Sic sane ex iis quae videmus ratiocinando colligimus, et ea esse quae non videmus etc.“

aus der Mannichfaltigkeit und Vielheit des Seyns, das wir durch Erfahrung wahrnehmen, auf ein höchstes Seyn. Als das Höchste betrachten wir dasjenige, über welches nichts Größeres und Besseres ist. Dieß Höchste muß aber ein vernünftiges Wesen seyn, denn ein vernünftiges Wesen ist besser als ein unvernünftiges. Da dieses höchste Wesen aber nicht von einem niederen sein Daseyn erhalten haben kann, so muß es zugleich von sich selbst seyn. Die Evidenz der Dinge die wir durch Erfahrung wahrnehmen, beweist also, daß es eine Substanz geben müsse, die durch sich selbst ist, die der Anfang aller Dinge, und das Höchste unter allen Dingen seyn muß [332]). Auf dieselbe Weise

---

332) A. a. O. L. I, c. 11. „Illud autem certissimum est, et unde nemo dubitare potest, quia in tanta multitudine rerum existentium et tam multiplici differentia graduum esse oporteat aliquid summum; summum vero omnium dicimus, quo nihil est majus, nihil melius. Absque dubio autem melior est natura rationalis quam natura irrationalis. Oportet itaque ut aliqua rationalis substantia sit omnium summa, quam autem constat in hac rerum universitate summum locum tenere. Non potest autem hoc ipsum quod est, a suo inferiori accipere. Oportet ergo ut aliqua

fährt Richard fort, nach und nach durch Schlüsse alle einzelnen Eigenschaften Gottes, und endlich selbst die Dreyeinigkeit, zu beweisen.

Allein zwey Umstände waren es, an denen sein Bestreben nothwendig scheitern mußte. Der erste war die Unkenntniß der Gränzen der menschlichen Vernunft. Richard hatte offenbar etwas unternommen, was weit über die Gränzen der menschlichen Vernunft hinausliegt. Eine vollständige Deduction des Unendlichen aus endlichen Begriffen der Vernunft war etwas Widersprechendes und Unmögliches. Richard mußte selbst einsehen, daß die natürlichen Kräfte des Menschen nicht zureichten zu einem solchen Unternehmen, und daß daher nur ein übernatürliches Mitwirken zu diesem Ziele führen könne. So wurde also der Rationalismus Richards, weil er die Gränzen der menschlichen

---

sit substantia quae utrumque habeat, et summum videlicet locum tenere, et a semetipsa esse. Nam sicut superius jam diximus et approbavimus, si nihil esset a semetipso, nihil esset ab aeterno; et tunc quidem nulla rerum origo, nulla esset successio. Convincit itaque rerum expertarum evidentia, aliquam substantiam esse oportere a semetipsa."

Vernunft nicht kannte, und ſich ein Ziel geſteckt hatte, das über dieſe Gränzen hinausliegt, in Myſticismus verwandelt. Dazu trug auch noch ein zweyter Umſtand bey: nehmlich der, daß der Rationalismus Richards nicht rein auf der Vernunft beruhte, ſondern auf einen ſupernaturaliſtiſchen Grund gebaut war. Die Theologie Richards war alſo eine Verbindung des Supernaturalismus mit dem Rationalismus oder ein ſupernaturaliſtiſcher Rationalismus. Denn Richard wollte ja nicht aus der bloßen Vernunft ſich eine eigene religiöſe Ueberzeugung bilden, ſondern die in den Dogmen der Kirche, ſchon poſitiv gegebene religiöſe Anſicht, erkannte er für wahr und göttlich an, und dieſe ſollte nur auch zugleich als mit der Vernunft übereinſtimmend dargeſtellt und bewieſen werden. Er erkannte alſo nicht die Vernunft als die wahre Quelle der religiöſen Erkenntniß an, ſondern er leitete dieſe zuletzt aus einer übernatürlichen Quelle ab. Damit war aber etwas Widerſprechendes in die Theologie Richards gekommen, indem auf der einen Seite die Vernunft einem außer ihr liegenden, übernatürlichen Princip unterworfen war, das ſie in aller freyen Thätigkeit hemmte, auf der andern Seite der Vernunft die widerſprechende Aufgabe geſetzt war, einen ihr ganz fremdartigen

Stoff ihrem Gesetz zu unterwerfen. Auf diese Weise entstanden die vergeblichen Bemühungen, rein positive und der Vernunft widersprechende Dogmen, mit der Vernunft in Uebereinstimmung zu bringen. Diese Schwierigkeiten mußten Richard bald überzeugen, daß ein Rationalismus, der auf Supernaturalismus beruht, nicht bestehen könne, indem da, wo die Quelle der Religionserkenntniß als eine übernatürliche betrachtet wird, nicht mehr die Vernunft, sondern nur eine übernatürliche Kraft zum Ziele führen könne. Nur in der Annahme einer übernatürlichen Erkenntniß also konnte Richard Rettung finden vor den Schwierigkeiten, die ihn umgaben, zu diesem Glauben trieb ihn mit Gewalt das Mißlingen seiner philosophischen Bestrebungen. Und darauf beruhte auch der ganze Mysticismus Richards, zu dessen Darstellung wir nun übergehen.

2) Der Mysticismus Richards ging nehmlich von dem Hauptgrundsatz aus: Das höchste Ziel des Menschen ist ein übernatürliches, und darum ist auch das einzige Mittel, um zu diesem Ziele zu gelangen, Erheben das Menschen über sich selbst, Heraustreten aus sich selbst. Dieser Grundsatz erscheint in kirchlicher Form in der

Anwendung auf das kirliche Dogma von der Erbsünde und der Gnade, in so fern nach dieser Lehre nicht die eigene natürliche Kraft des Menschen zu seiner Seligkeit hinreicht, sondern eine übernatürliche, göttliche Einwirkung dazu erfordert wird. Doch faßte Richard diese Lehre nicht in der ganzen Strenge Augustins auf, sondern er folgte mehr der milderen Ansicht, die in seinem Zeitalter herrschend war.

Ursprünglich nehmlich liegen im Menschen drey Grundkräfte, die Freyheit des Willens, der Rathschluß und die sinnliche Begierde. Die Freyheit des Willens ist das Höchste im Menschen. Sie beherrscht den Menschen, und kann durch keine äußere Gewalt zu irgend etwas gezwungen werden, durch keine Schuld vernichtet oder nur vermindert werden. Der Rathschluß (consilium), der mittlere Theil im Menschen, belebt durch Ueberlegung. Er schöpft aus der Tiefe der Weisheit herauf die heilsamen Rathschläge, aus welchen die gute Gesinnung hervorgeht, ohne die keine äußere Handlung Werth hat. Durch ihn also haben unsere Handlungen Verdienst. Endlich die sinnliche Begierde, das Niedrigste im Menschen, treibt die Seele ohne Ruhe und Festigkeit von einem Gegenstand des Vergnügens zum

andern, und ſtrebt ohne Ende nach Befriedigung und Genuß [333]). Die Folgen der Sünde in Bezug auf dieſe drey Grundkräfte ſind: Schwäche, Verfinſterung und Ungeſundheit. Schwäche in Bezug auf die Freyheit des Willens. Nicht die Freyheit ſelbſt, ſondern nur ihre Kraft hat der Menſch durch die Sünde verloren. Damit wird die Freyheit keinesweges aufgehoben. Denn die Tugend entſteht aus Kraft, das Laſter aus Schwäche, nicht aus Nothwendigkeit. Zu beyden, zum Guten wie zum Böſen, iſt die Einwilligung des Willens nöthig. Aus Freyheit alſo kann der Menſch Böſes thun, aber ſeine Schwäche hindert ihn, ohne Gottes Beyſtand, das Gute zu vollbringen. Die Verdunkelung bezieht ſich auf den Rathſchluß. Der Menſch kann nehmlich nicht mehr das Gute und Böſe unterſcheiden. Doch zum Rathſchluß gehört nicht allein das Urtheil über gut und böſe, ſondern auch der überlegte Entſchluß, daß Gute zu thun, das Böſe zu meiden (deliberatio). Auch dieſer Entſchluß iſt dem

333) Richard de statu interioris hominis, c. 7—11. vergl. Schröckh, K. G. Th. 29, S. 277. Tennemann, G. d. Ph. Th. 8, Abth. 1, S. 244 fgg.

Menschen durch den Fall geraubt, und kann nur durch die Gnade Gottes wiedergegeben werden. Endlich die Ungesundheit bezieht sich hauptsächlich auf die sinnliche Begierde. Die Gesundheit des Körpers wie des Geistes beruht nehmlich auf dem richtig abgemessenen Verhältniß der verschiedenen Kräfte. Die Gesundheit der Seele oder die Tugend beruht daher auf der Ordnung und dem rechten Maaße der Affecten. Durch die Sünde ist dieß gestört, indem die sinnliche Begierde das Uebergewicht erhalten, und daß Maaß des Rechts durchbrochen hat. Diese Gesundheit kann nur durch Erleuchtung und Stärkung von Oben wiederhergestellt werden [334]).

Aus diesem Zustande des Menschen nach dem Falle ergiebt sich folgende Ansicht von dem gegenseitigen Verhältniß der göttlichen Gnade zu der eigenen Kraft des Menschen. Zu dem Werke der Rechtfertigung ist die Mitwirkung durchaus nothwendig. Ohne Gottes Beystand würden wir ver-

---

334) Diese ganze Darstellung des Zustandes des Menschen nach dem Falle findet sich in der angeführten Schrift Richards: de statu interioris hominis. Vergl. Tennemann, S. 276 fgg. Stäudlin, Seite 431 fgg.

gebens unſere Kräfte nach dieſem Ziele anſtrengen. Denn was vermag der Menſch ohne Gott durch ſich ſelbſt, der nicht einmal ſagen kann: Herr Jeſus, ohne Beyſtand des heiligen Geiſtes? Gott iſt es, der alles in allem in uns wirkt, indem er jedem Einzelnen von ſeinen Gaben mittheilt nach ſeinem Willen. Jedoch das Werk der Rechtfertigung verlangt auch unſere Einwilligung. Dieſe geſchieht durch die Freyheit des Willens. Denn wenn wir nichts thun bey dieſem Werke, ſo flehen wir vergebens den Beyſtand Gottes an. Wir dürfen von Gott alſo nicht das Thun, ſondern nur den Beyſtand zum Thun hoffen. Ebenſo aber würde ſich derjenige vergebens auf die Freyheit des Willens ſtützen, der ſich nicht auch zugleich auf den göttlichen Beyſtand ſtützte. Daraus geht nun hervor, daß die Rechtfertigung nur dadurch vollbracht werden kann, daß der Schöpfer mit ſeinem Geſchöpf zuſammenwirkt. Sie iſt das Werk der eigenen Thätigkeit und der göttlichen Gnade; der eigenen Entſchließung und der göttlichen Einwirkung. Von der Seite des Menſchen iſt ſchon das Wollen des Guten, ſo viel als gut ſeyn, dieſer macht uns gerecht oder ungerecht[335]).

335) Richardus de arca mystica, L. III, c. 16.

Darauf gründet sich auch die Zurechnung und das Verdienst des Menschen. Denn es würde wunderbar und unbegreiflich scheinen, wie dasjenige, was nur eine Wirkung der göttlichen Gnade in uns ist, uns doch als Verdienst zugerechnet werden

---

„Numquam opus justificationis perficitur, si creator non cooperatur. Nos sine ejus adjutorio nitentes de nostris viribus si praesumimus, frustra laboramus. Quid enim sine ipso per memetipsum potero, qui nec saltem dicere possum: Domine Jesu, nisi in spiritu sancto? Ipse utique est qui operatur omnia in omnibus, dividens singulis prout vult. Verumtamen in justificationis nostrae opus voluntarium consensum requirit Deus. Si enim nos in hujusmodi opere nihil facimus, frustra ejus adjutorium imploramus, falsoque eum adjutorem vocamus. — Patet ergo quod hoc opus a duobus perficitur, in quo creaturae suae creator cooperatur. Opus itaque est in hoc opere, propria industria et divina gratia. Frustra enim quispiam libero arbitrio innititur, nisi divino adjutorio fulciatur. Perficitur autem justificatio nostra ex deliberatione propria et inspiratione divina. Solum enim justa velle, est jam justum esse. Ex sola siquidem voluntate recte justi vel injusti dicimur; quamvis ex operatione in utrumque adjuvamur.“

könnte, wenn die göttliche Einwirkung nicht unbeschadet der Freyheit des Willens und ganz ohne Zwang geschähe. Die Einwilligung des Willens in die Mitwirkung der göttlichen Gnade macht also das Verdienst des Menschen aus [336]). — Der Beystand Gottes geschieht auf doppelte Weise, nehmlich innerlich, durch geheime Einwirkung, äußerlich, durch Vollbringung seiner Werke [337]). Die erstere bezieht sich theils auf die Erkenntniß, theils auf die Neigung; denn durch Gottes Einwirkung erkennen wir die Wahrheit und lieben

336) A. a. O. c. 24. „Miro quodam incomprehensibilique modo sic nobis suae voluntatis beneplacitum inspirat (sc. Deus) ut juste nobis ad meritum reputari debeat, quicquid bonitatis ejus in nobis gratia imprimit vel reformat. Salvo enim humanae voluntatis arbitrio, et omnino absque ulla coactione quaelibet bona voluntas per inspirantem gratiam in divinae voluntatis complacitum conflatur, et idcirco homini ad retributionum gloriam cumulatur, quicquid ex libero mentis consensu in ipsa divinitus agitur."

337) A. a. O. c. 16. „Duobus autem modis nobis Deus cooperatur: interius videlicet et exterius. Interius per occultam inspirationem, exterius per manifestam operum suorum administrationem."

wir das Gute [338]). Die Art der göttlichen Wirksamkeit im Menschen ist für menschliche Vernunft unbegreiflich. Daß die göttliche Gnade in uns wirke, das lehrt uns, außer der Autorität der heiligen Schrift, die tägliche Erfahrung unserer Schwäche und die offenbare Wirkung der göttlichen Kraft selbst. Wenn wir oft eine und dieselbe Sache bald vermögen, bald nicht, so ist dieß die Wirkung der göttlichen Gnade, die uns bald mitgetheilt, bald entzogen ist. Ueber die Wirklichkeit der göttlichen Gnade dürfen wir also nicht zweifeln, wenn wir auch die Art ihrer Wirksamkeit nicht begreifen können [339]).

Jedoch Richard gab seinem Mysticismus noch

---

338) A. a. O. c. 24.

339) A. a. O. c. 17. „Quomodo divinae inspirationis modum intelligentia humana comprehendat, cum Deus in evangelio suo de ejusdem rei incomprehensibilitate admoneat? — Docemur itaque de gratiae divinae adjutorio per auctoritatem scripturarum, quod et ipsi probamur per quotidianum nostrae infirmitatis defectum et per manifestum cooperantis ipsius effectum. — Patet itaque quod de divinae gratiae adjutorio minime nos liceat dubitare, quamvis cooperationis ejus modos minime possimus comprehendere.“

eine bestimmtere, eigenthümliche Gestalt, indem er ihm eine wissenschaftliche Form und philosophische Begründung zu geben sucht. Dieß thut er vorzüglich in zwey Schriften, welche beyde die Contemplation, als das Ziel alles Mysticismus zum Gegenstand haben: de duodecim Patriarchis s. de minori contemplatione und de arca mystica s. de contemplatione [340]).

Einen doppelten Zweck des menschlichen Lebens leitet Richard von der doppelten Anlage des Menschen ab. Jedem vernünftigen Geist ist eine doppelte Kraft von Gott gegeben, Vernunft und Neigung (affectio). Durch die Vernunft unterscheiden wir, durch die Neigung lieben wir. Die Vernunft fährt zur Wahrheit, die Neigung

340) Die arca mystica, d. i. die Bundeslade Mosis, bedeutet nach der mystischen Deutung Richards die mystische Anschauung oder die Contemplation. Ueber diese, sagt er im Anfang seines Werkes, sey zwar schon vieles nach allegorischer Deutung, d. h. in Beziehung auf Christum, gesagt worden, allein es sey nicht überflüssig denselben Gegenstand auch nach moralischer Erklärung zu behandeln, nehmlich in Beziehung auf den Menschen, dessen sittliche Anlage und Bestimmung. Vergl. De arca myst. L. I, c. 1.

zur Tugend. Aus der Vernunft entstehen gute Rathschläge, aus der Neigung fromme Wünsche; aus der ersteren geistliche oder religiöse Gesinnung, aus der letztern geordnete Triebe. Vermöge der Vernunft also ist der Zweck des Menschen, Weisheit, vermöge der Neigung, Tugend [341]). Diese beyden Zwecke des Menschen stehen in engem Zusammenhang untereinander. Zwar wird die Weisheit mehr geliebt als die Tugend, weil diese nur Mühe und Entsagung giebt, die Weisheit aber Genuß [342]). Allein dagegen ist auch die Tugend leichter zu erwerben als die Weisheit, denn

341) De XII patriarchis c. 5. „Omni spiritui rationali gemina quaedam vis data est a Deo: Ratio, qua discernamus, affectio qua diligamus. Ratio ad veritatem, affectio ad virtutem. — Ex ratione oriuntur consilia recta, ex affectione desideria sancta. Ex illa spirituales sensus, ex ista ordinati affectus. Ex ista denique omnis virtus, ex illa veritas omnis.

342) Dieß gegenseitige Verhältniß der Weisheit und Tugend wird unter dem Bilde der beyden Frauen Jakobs, Lea und Rachel, von Richard dargestellt. Lea, bedeutet die Tugend und heißt daher lippa et laboriosa, Rachel, die Weisheit, ist formosa et dulcis. S. A. a. O. c. 1 u. 2.

tugendhaft können alle seyn, die es wollen, weil die Tugend wahrhaft lieben schon selbst die Tugend ist. Die Weisheit aber wird doch nur von wenigen erreicht, obgleich sie von vielen geliebt und erstrebt wird[343]). Der Weg zur Weisheit geht nur durch die Tugend, allein eben so kann nur das Streben nach Weisheit uns zur Tugend leiten, und nur in der Weisheit kann die Tugend zu ihrer Vollendung gelangen. Auf der einen Seite muß nehmlich das Herz erst gereinigt seyn von der bösen Lust und der sinnlichen Begierde, ehe es einer höheren und reineren Erkenntniß göttlicher Dinge fähig ist[344]), auf der andern Seite wird das menschliche Herz eben durch die Betrachtung himmlischer Dinge am besten gereinigt von der Weltlust, und eine vollkommene Tugend ist nur in dem Zustand einer unverhüllten Anschauung

343) A. a. O. c. 2. „Omnes justi esse potuissent, si esse justi perfecte voluissent. Justitiam enim perfecte diligere est jam justum esse. Sapientiam vero et multum diligere potes, et ipsa carere potes.“

344) A. a. O. c. 4. In diesem Sinn deutet es Richard, daß Jacob zuerst die Lea erhielt, da er doch um Rachel geworben hatte. Vergl. Ebend. c. 14.

Gottes möglich [345]). Richard ſtimmt alſo nach dieſer Anſicht darin mit allen Myſtikern ſeiner Zeit, und nahmentlich mit Bernhard von Clairveaux überein, daß er von dem Praktiſchen zu dem Speculativen fortſchreitet, oder daß er durch den Willen auf den Verſtand zu wirken ſucht; aber er gehört deswegen nicht zu den einſeitigen praktiſchen Myſtikern, ſondern ſein Myſticismus hat vielmehr eine vorherrſchende Richtung auf die Speculationen. Die Tugend erſcheint bey ihm immer mehr als Mittel, um zu dem höheren Ziele der Weisheit zu gelangen, oder wenigſtens hat ſie immer eine untergeordnetere Stelle, als die Weisheit.

345) De arca mystica, L. I, c. 1. „De sapientia non dubito quin ipsa sit, quae vincit malitiam. Scio nihilominus quod quicunque sanati sunt ab initio, per sapientiam sanati sunt. Sed et hoc satis constat, neminem posse placere Deo, nisi fuerit sapientia cum eo. Quis dubitet ad sanctificationem pertinere, hominem mundari ab omni immunditia sua, et mentem cujuslibet purgari immunditia, malitia et nequitia? Purgatur autem per sapientiam, quando fortior superveniens vincit malitiam.“ — Ebend: „Per veritatis sane contemplationem homo et eruditur ad justitiam, et consummatur ad gloriam.“

Diese beyden menschlichen Zwecke gehen nun zwar aus der natürlichen Anlage des Menschen hervor, aber bey beyden liegt dennoch ihr höchstes Ziel über die Natur des Menschen hinaus. Für beyde nehmlich muß der Mensch in der sinnlichen Natur des Menschen zu streben anfangen, und sich von da aus allmählig immer höher bis über sich selbst hinaus erheben. So dient der Vernunft die Einbildungskraft, der Neigung die Empfindung. Beyde dienen als Vermittlerinnen zwischen dem Geistigen und dem Sinnlichen. Ohne Einbildungskraft wüßte die Vernunft nichts, ohne Empfindung fühlte die Neigung nichts. Die Vernunft könnte sich nie zu der Erkenntniß des Unsichtbaren erheben, wenn ihr nicht ihre Dienerin, die Einbildungskraft, das Sichtbare zeigte. Durch Vergleichung erhebt sie sich von dem Sichtbaren zu dem Unsichtbaren empor. Das Sichtbare sieht nun das Auge des Fleisches, das Unsichtbare das Auge des Geistes. Das erstere ist äußerlich, das letztere innerlich. Beyde wären ohne Verbindung untereinander, wenn nicht die Einbildungskraft die Vermittlerin wäre zwischen Vernunft und Sinn, indem sie das äußerlich Wahrgenommene der Vernunft innen mittheilt. Die Empfindung aber entzündet sinnliche Begierden, und führt der Neigung

die Gegenstände zu, welche ihr theils angenehm, theils unangenehm sind [346]). Allein die Weisheit endigt zuletzt in der unmittelbaren Anschauung oder Contemplation, deren höchste Grade über die Vernunft erhaben sind [347]), und die Tugend erreicht zuletzt ihre höchste Vollkommenheit in einem Heraustreten des Geistes aus sich selbst, so daß das ganze menschliche Gemüth in Sehnsucht, Liebe und Hingebung an Gott gleichsam über sich selbst hinausgeht und in Gott übergeht [348]).

Diesen beyden Zeitpunkten des Mysticismus gemäß, läßt sich der Mysticismus Richards in einen moralischen und speculativen Mysticismus eintheilen, deren jeden wir besonders betrachten wollen.

1) Bey dem moralischen Mysticismus müssen wir immer den Gesichtspunkt im Auge behalten, daß das Ziel desselben ein übernatürliches sey, und daß daher auch die Mittel dazu nur darauf abzwecken müssen, sich von der Macht der

346) De XII patriarchis, c. 5.

347) A. a. O. c. 73. 74. 82. De arca myst. L. IV. c. 1 fgg. Diese Contemplation wird weiter unten noch genauer nach ihren Graden dargestellt werden.

348) De arca myst. L. V, c. 6.

Natur zu befreyen und sich über sich selbst zu erheben. Daraus erklärt es sich, daß seine Moral nothwendig die mystisch-ascetischen Grundsätze von Weltverachtung, Selbstverachtung u. s. w. in sich enthalten mußte. Durch Anerkennung und häufige Betrachtung unserer Schwäche und Verderbtheit, durch Entfernung der Gedanken von allem Aeußeren und Weltlichen, und durch Sammlung des Gemüths in der Betrachtung des Uebersinnlichen, meinte er die Seele von den Fesseln der Natur mehr zu lösen und Gott näher zu bringen.

Tugend ist Ordnung und Zähmung der natürlichen Triebe und Neigungen [349]). Diese Ordnung und Zähmung geschieht durch die Ueberlegung (deliberatio) [350]). Man muß die Ueberle-

349) De XII patriarchis c. 7. „Siquidem nihil aliud est virtus quam animi affectus ordinatus et moderatus. Ordinatus quidem, quando ad illud est ad quod esse debet, moderatus est, quando tantus est, quantus esse debet.“ Vergl. c. 61 u. 66.

350) Was de XII patriarchis c. 66 fgg. discretio genannt ist, das wird de arca mystica L. III, c. 18 fgg. deliberatio genannt. Daſ. c. 23. ist die deliberatio der allgemeine Begriff, und die discretio und bona intentio sind zwey untergeordnete Begriffe derselben.

gung jedoch von dem Willen unterscheiden. Der Wille ist nur die Wirkung der menschlichen Natur, der natürliche Trieb, die Ueberlegung ist die Wirkung der Absicht und des vernünftigen Entschlusses, die überlegte Thätigkeit. Der Wille ist mit einem Worte das natürliche, angeborne Gute, die Ueberlegung das erworbene Gute. Die Ueberlegung ist die verständige Lenkung des Willens, der Bezähmer der Triebe, der Gebieter und Regent des Menschen [351]). Die Ueberlegung ist also das Princip der Moral, denn sie enthält eben so wohl die Regel für die sittlichen Handlungen, als die Kraft diese danach zu lenken. Die Tugenden selbst werden in Laster verwandelt, wenn sie nicht durch die Ueberlegung gelenkt werden [352]). Auf diese

351) De arca mystica L. III, c. 18. „Ad voluntatem pertinet quod in mente agitur ex sola operatione naturae, ad istam autem, quod in ipsa agitur ex operatione industriae. Ad illam spectat quaelibet animi vis ipsi naturaliter insita, ad istam quaelibet animi virtus per industriam comparata. Ad illam denique quilibet animi motus qui naturali quodam impulsu agitur, ad istam autem quaelibet animi virtus, quae rationali quodam dispositionis moderamine ducitur.“

352) De XII patriarchis c. 66.

Weiſe werden von Richard die ſieben Hauptneigungen, nehmlich Hoffnung, Furcht, Freude, Schmerz, Haß, Liebe und Schaam, als ſieben Haupttugenden dargeſtellt, wenn ſie geordnet ſind, als Hauptlaſter, wenn ſie ihre Gränzen überſchreiten [353]). Zu der Beſſerung gehört nothwendig zweyerley, das Bewußtſeyn der eigenen Schuld, und Entfernung von allem Irdiſchen. Das erſtere äußert ſich zuerſt nur als Furcht vor der Strafe, welche mit Demüthigung ſeiner ſelbſt verbunden iſt. Daraus entſteht die zweyte, höhere Tugend, der Schmerz, d. i. die Reue und Zerknirſchung über die eigene Sündhaftigkeit. Aus dieſer geht die Hoffnung hervor, nehmlich die Hoffnung auf Vergebung der Sünden; und dieſe führt zur Liebe, gegen Gott und Tugend, die ſich als Lob Gottes für ſeine Wohlthat, und Bekenntniß unſerer Unwürdigkeit und Sündhaftigkeit äußert [354]). Die Liebe zu dem Himmliſchen kann nicht rein und vollkommen ſeyn, ſo lange der Sinn des Men-

353) De XII patr. c. 7 fgg. Die 12 Söhne Jakobs werden als 12 Haupttugenden dargeſtellt, und nach ihrer Abkunft von Lea, Rachel, und zwey Sklavinnen Jakobs, in Form eines Stammbaums entwickelt.

354) A. a. O. c. 8 — 12.

schen nicht ganz von dem Irdischen gereinigt und von dem Weltlichen entfernt ist. Darum ist es nöthig, daß der Mensch die sinnliche Begierde zähme, das Gemüth von dem Aeußeren und Weltlichen ganz abwende, und nur auf das Ewige richte. Aus dieser Verachtung des Weltlichen entstehen zwey Tugenden, Enthaltsamkeit und Geduld. Diese geben der Seele die wahre Ruhe und Frieden, indem die erstere uns sichert vor den Reizungen und Lockungen weltlicher Lüste, die andere uns stärkt gegen die Leiden dieser Welt. Die eine ist also gegen die weltlichen Freuden, die andere gegen die weltlichen Leiden [355]). Hieraus entsteht nun die fünfte Haupttugend, die wahre Freude. Sie beruht nehmlich auf der rechten Unterscheidung zwischen innerer und äußerer Freude. Wahre Freude ist nur die über wahre, innere Güter. Wer sich aber über wahre Güter freuen will, der muß die falschen Freuden und die nichtigen Leiden dieser Welt durch Enthaltsamkeit und Geduld überwunden haben [356]). Der Genuß der wahren Freude stärkt uns zu dem rechten Haß der Laster. Der gute, geordnete Haß ist nehmlich der gegen das

355) A. a. O. c. 25. 26. 28. 29. 34. 35.

356) A. a. O. c. 36—39.

Laster. Er besteht in muthiger Thätigkeit gegen das Böse, und muß zugleich mit Eifer für das Rechte verbunden seyn [357]). Wer gelernt hat die Sünde zu hassen, der wird sich dann auch derselben schämen. Die wahre Schaam entsteht aus dem Bewußtseyn der Schuld, und diese aus Selbsterkenntniß. Denn auch wer diese sechs genannten Hauptneigungen als Tugenden geordnet und gezähmt in sich hält, der kann sich dennoch nicht von aller Sünde freysprechen; denn gerade einen je höhern Grad der Tugend jemand erstiegen hat, desto mißtrautscher muß er gegen sich selbst seyn, desto mehr muß er die allgemeine Sündhaftigkeit der Menschennatur einsehen; und dieß muß ihn zur wahren Schaam, nehmlich der über seine Sündhaftigkeit führen [358]). Dieselben mystisch-ascetischen moralischen Grundsätze von der Verachtung des Irdischen, der Entfernung von allem Aeußeren, von der Anerkennung seiner eigenen Sündhaftigkeit, dem Mißtrauen in die eigene Kraft, von dem Werth der Geduld, Demuth, Enthaltsamkeit und der Entgegensetzung innerer und äußerer, himmlischer und irdischer Güter, werden in an-

357) A. a. O. c. 40—42.
358) A. a. O. c. 45—51.

anderen mannichfachen Formen an andern Orten seiner Schriften von Richard dargestellt.

a) Der speculative Mysticismus besteht vorzüglich in einer systematischen und möglichst vollständigen Beschreibung der Contemplation, als dem letzten Ziele des Mysticismus [359]).

Richard beginnt seine Betrachtung mit der Feststellung des Unterschieds zwischen Denken (cogitatio), Forschen (meditatio) und Schauen (contemplatio). Diese drey verschiedenen Arten die Dinge wahrzunehmen sind nicht dem Inhalt, sondern der Form nach unterschieden. Ein und derselbe Gegenstand wird auf verschiedene Weise von einem jeden derselben wahrgenommen; eine und dieselbe Wahrheit wird von ihnen auf verschiedenem Wege gefunden [360]). Das Denken schweift

359) Diesen Gegenstand hat Richard eine eigene Schrift gewidmet: de arca mystica s. de contemplatione. Vorbereitend ist auch schon de XII patriarchis davon die Rede.

360) De arca mystica, L. I, c. 3. „Multum a se invicem haec tria in modo differunt, quamvis quandoque in materia conveniant. De una siquidem eademque materia aliter cogitatio, aliter meditatio, longeque aliter agit contemplatio.“ Vergl. De XII patriarchis c. 87. „Divina reve-

langsam und unsicher durch mancherley Abwege von einem Gegenstand zum andern, ohne Rücksicht auf Erreichung seines Gegenstandes; das Forschen strebt mit großer Beharrlichkeit und Anstrengung, oft durch große Mühseligkeiten und Hindernisse hindurch, dem Ziele, auf das es gerichtet ist, zu; das Schauen bewegt sich mit freyem Fluge und ausgezeichneter Beweglichkeit, wohin es der Trieb des Geistes führt, schwingt sich leicht zu dem Höchsten empor, und breitet sein Licht von einem Punkt über unzählige Gegenstände aus. Das Denken ist ohne Anstrengung, aber es giebt auch keine Früchte, das Forschen erfordert Mühe und führt auch Früchte mit sich, das Schauen ist zwar ohne Mühe aber dennoch reich an Früchten [361]). Der Grund dieser Verschiedenheit der Wahrnehmungsarten liegt in der Verschiedenheit der Erkenntnißkräfte des Menschen. Dem Menschen dient nehmlich die Einbildungskraft zur Vorstellung der äußeren, sichtbaren Gegenstände, die Vernunft, um die unsichtbaren Ursachen der sichtbaren Dinge, und die unsichtbaren nach

latio et humana ratiocinatio in una veritatis attestatione consentiunt."

361) De arca mystica L. I, c. 5.

Gründen, Begriffen, und Schlüssen zu erforschen, und die Intelligenz, zur unmittelbaren Wahrnehmung der geistigen und göttlichen Dinge [362]). Aus der Einbildung nun geht das Denken, aus der Vernunft das Forschen, aus der Intelligenz das Schauen hervor. Daraus ergiebt sich, daß das Denken bloß in einem zwecklosen Spiele mit Vorstellungen und Bildern von Gegenständen aus der sichtbaren Welt besteht; das Forschen dagegen auf das Unsichtbare gerichtet ist, das es aber nur mittelbar erreichen kann, und zu dessen

362) A. a. O. L. III, c. 8. Diese dreyfache Erkenntnißkraft ist hier unter dem Bilde eines dreyfachen Himmels, der im Gemüth des Menschen läge, dargestellt. In dieser Beziehung heißt es: „Et ut triplex coelum congrua possimus distinctione discernere, primum dicatur imaginabile, secundum rationale, tertium intellectuale. Tenet itaque imaginatio vicem primi coeli, ratio secundi, intelligentia vero tertii. — In primo itaque coelo continentur omnium rerum visibilium imagines et similitudines; ad secundum vero pertinent visibilium omnium rationes, diffinitiones et invisibilium investigationes; ad tertium autem spectant spiritualium operum et divinorum comprehensiones et contemplationes.“

vollkommener Erkenntniß es immer nur im Streben, nie im Genuß und Besitz begriffen ist; das Schauen endlich ein ungestörter Besitz und Genuß der vollkommenen und unmittelbaren Erkenntniß des Ewigen ist [363]). Diese Begriffe bestimmt Richard auf folgende Weise genauer: Das Schauen ist eine freye Durchschauung des Geistes, welche mit Bewunderung auf Gegenstände der Weisheit gerichtet ist; das Forschen ist ein eifriges Streben des Geistes, etwas zu erkennen, oder ein absichtliches, auf Erforschung der Wahrheit eifrig gerichtetes geistiges Beschauen; das Denken ein absichtsloses, zur Ausschweifung geneigtes Vorstellen des Geistes [364]). So wie aber diesen verschiedenen

363) A. a. O. L. I, c. 3. „Ex imaginatione cogitatio, ex ratione meditatio, ex intelligentia contemplatio."

364) A. a. O. c. 4. „Contemplatio est libera mentis perspicacia, in sapientiae spectacula cum admiratione suspensa, vel sic: cont. est perspicax et liber animi motus, in res perspiciendas usquequaque diffusus; meditatio vero est studiosa mentis intentio, circa aliquid investigandum diligenter insistens, vel sic: med. est providus animi intuitus in veritatis inquisitione vehementer occu-

Wahrnehmungsarten manches allen dreyen, manches zweyen derselben gemeinschaftlich ist, so kann auch eine in die andere übgehen. So kann das Denken in ein Forschen übergehen, wenn der gedachte Gegenstand unsere Begierde reizt, das Forschen kann in Schauen verwandelt werden, wenn die längst gesuchte Wahrheit gefunden ist und uns Bewunderung und Entzücken entlockt [365]).

Das Schauen bezieht sich immer auf Dinge die ihrer Natur nach deutlich, oder durch Erforschung allgemein bekannt, oder durch göttliche Offenbarung klar sind. Im Speciellen gehören ihm zwar eigentlich die höheren, durch reine Anschauung erkannten Gegenstände. Doch gehören auch alle die niederen Gegenstände des Denkens und Forschens mit in das Gebiet der Anschauung. Die Intelligenz nehmlich nimmt die oberste Stelle im Menschen ein, die Vernunft die mittlere, die Einbildungskraft die unterste. Die Gegenstände des niederen Sinnes gehören aber immer auch zugleich mit in das Gebiet des höheren, so daß alles, was die Einbildungskraft in sich enthält, auch in

patus, cogitatio autem est improvidus animi respectus ad evagationem pronus."

365) A. a. O. c. 4.

der Vernunft enthalten seyn muß, und so auch alles von der Vernunft in der Intelligenz. So kommt es, daß das Schauen im weiteren Sinne auch das Denken und Forschen mit in sich faßt, und daß es, bey seinen mannichfachen Bewegungen, auch durch die Einbildungskraft und die Vernunft hindurchgeht [366]).

Daher konnte auch Richard bey seiner Eintheilung der Anschauung, zwey Arten derselben dem Gebiet der Einbildungskraft, zwey der Vernunft und zwey der Intelligenz zuertheilen, obgleich er oben die Anschauung der Intelligenz allein zugeschrieben hatte [367]).

Die sechs Grade der Anschauung sind nehmlich folgende: 1) in der Einbildungskraft und nach derselben, 2) in der Einbildungskraft nach der Vernunft, 3) in der Vernunft nach der Einbildungskraft, 4) in der Vernunft nach der Vernunft, 5) über die Vernunft aber nicht gegen die Vernunft, 6) über die Vernunft und scheinbar gegen die Vernunft [368]). Die beyden ersten Grade, welche der Einbildungskraft angehören, beziehen

366) A. a. O. c. 3 und 5.
367) A. a. O. c. 7.
368) A. a. O. c. 6.

ſich bloß auf ſinnliche Gegenſtände (sensibilia), die zwey folgenden gehören der Vernunft an und beziehen ſich auf unſichtbare der Vernunft begreifliche Gegenſtände (intelligibilia), die zwey folgenden gehören der Intelligenz und enthalten unſichtbare und der menſchlichen Vernunft unbegreifliche Gegenſtände (intellectibilia) [369]).

Der erſte Grad alſo betrachtet die körperlichen, ſinnlich wahrnehmbaren Gegenſtände, deren Schönheit und Güte uns zur Bewunderung des Schöpfers und zum Entzücken darüber emporhebt. Wir folgen hier lediglich der Einbildungskraft, indem wir ohne Schlüſſe und Beweiſe, dem freyen Schwunge des Geiſtes folgen, wohin ihn die Bewunderung der Gegenſtände zieht [370]). Allein bey

369) A. a. O. c. 7. „Sensibilia dico quaelibet visibilia et sensu corporeo perceptibilia; intelligibilia dico invisibilia et humanae rationi comprehensibilia; intellectibilia invisibilia et humanae rationi incomprehensibilia.“

370) A. a. O. c. 6. „In imaginatione contemplatio nostra tunc proculdubio versatur, quando rerum istarum visibilium forma et imago in considerationem adducitur, cum obstupescentes attendimus, et attendentes obstupescimus, corporalia ista quae sensu corporeo haurimus, quam sint

dem großen Umfang und der Mannichfaltigkeit dieſer ſichtbaren Dinge, iſt es nothwendig ſich vor der Betrachtung derjenigen Dinge zu hüten, welche das Herz beflecken, uns zum Irdiſchen herabziehen, und mit weltlicher Luſt entzünden könnten, und dagegen nur das Gute und Nützliche, was zur Ehre Gottes dient und zur Tugend führt, auszuwählen [371]). Dieſer erſte Grad des Schauens wird wiederum einmal in drey, dann in ſieben Unterabtheilungen eingetheilt. In drey Theile, in ſo fern die geſammte ſichtbare Welt aus dreyerley beſteht, aus Sachen, Werken und Sitten. Als Sachen wird die Materie betrachtet, als Werke, die äußere Beſchaffenheit oder die Form, als Sitten, die innere Beſchaffenheit oder die Na-

---

multa, quam magna, quam diversa, quam pulchra, vel jucunda. Et in his omnibus creaturis illius supperessentiae potentiam, sapientiam, munificentiam mirando veneramur, et venerando miramur. Tunc autem contemplatio nostra in imaginatione versatur, et secundum solam imaginationem formatur, quando nihil argumentando quaerimus vel ratiocinando investigamus, sed libere mens nostra huc illucque discurrit, quo eam in hoc spectaculorum genere admiratio rapit."

371) A. a. O. L. II, c. 1.

tur [372]). In sieben Grade wird er eingetheilt auf folgende Weise: 1) die Bewunderung, welche aus der Betrachtung des Inhaltes hervorgeht, 2) die Bewunderung aus der Betrachtung der Form, 3) aus der Betrachtung der Natur, 4) der Werke, die aus der Wirksamkeit der Natur entstanden sind, 5) der Werke der Thätigkeit, 6) der menschlichen Einrichtungen, 7) der göttlichen Einrichtungen [373]).

Der zweyte Grad des Schauens wendet auf dieselben Gegenstände, welche die Einbildungskraft uns vorhält, die Vernunft an, indem sie von dem Aeußerlichen und Sichtbaren, den innern, unsichtbaren Grund in der Vernunft sucht. Im ersten Grade also wurden nur die Sachen selbst betrachtet, hier wird ihr Grund, Ordnung, Einrichtung, Ursache, Beschaffenheit und Nutzen untersucht, und mit Staunen und Frohlocken betrachtet [374]).

372) A. a. O. L. II, c. 5. 4. 5.

373) A. a. O. L. II, c. 6.

374) A. a. O. L. I, c. 6. „Secundum autem genus contemplationis est, quod in imaginatione quidem consistit, secundum rationem tamen formatus atque procedit; quod fit quando ad ea, quae in imaginatione versamur, rationem quaerimus et invenimus, immo inventam et notam in con-

Dieß iſt auch der vorzüglichſte Gegenſtand der weltlichen Philoſophie; allein ſie unterſcheidet ſich dadurch von dieſem Grad der Anſchauung, daß die Philoſophie die Urſachen der Dinge nur äußerlich, wieder aus der Natur, vom Zufall, von den nothwendigen Naturgeſetzen u. ſ. w. ableitet, die Anſchauung die Urſachen innerlich, in Gott, deſſen Weisheit, Güte, Allmacht u. ſ. w. ſucht [375]).

---

sideratione cum admiratione adducimus. In illo itaque res ipsas, in isto earum rationem, ordinem, dispositionem et uniuscujusque rei causam, modum et utilitatem rimamur, speculamur, miramur. Haec itaque contemplatio in imaginatione, sed secundum rationem consistit, quod circa ea quae in imaginatione versantur, ratiocinando procedit; et quamvis juxta aliquid in ratione haec etiam contemplatio consistere videatur, in qua visibilium ratio quaeritur, recte tamen in imaginatione consistere dicitur, quod quicquid in ea ratiocinando quaerimus vel invenimus, ad illa proculdubio accommodamus, quae in imaginatione versamus.“

375) A. a. O. L. II, c. 9. „Longe aliud est, latentes rerum causas secundum physicam rationem investigare et adstruere, et longe aliud divinorum judiciorum rationem non ignorare. Ad hanc utique penitus defecerunt (philosophi) pu-

So führt also auch diese Anschauung der sichtbaren Dinge, durch ihre Gründe, zur Betrachtung und Bewunderung des unsichtbaren, höchsten Wesens.

Der dritte Grad der Anschauung erhebt sich von der Aehnlichkeit der sichtbaren Dinge zu der Betrachtung der unsichtbaren. Diese Anschauung besteht in der Vernunft, weil sie nur auf dasjenige, was über die Einbildungskraft hinausliegt, nehmlich auf das Unsichtbare, gerichtet ist, sie wird aber der Einbildungskraft gemäß gebildet, weil durch sie die Aehnlichkeit sichtbarer Dinge auf unsichtbare angewendet, und dadurch ihre Erkenntniß bewirkt wird. Von den Bildern der Einbildungskraft werden die Vernunftwahrheiten abgeleitet [376]). Hier erhebt sich der Mensch

---

tantes casu potius quam divino nutu omnia accidere, sacrantesque aram fortunae, crediderunt Deum res humanas minime curare. Nos autem — attendamus quomodo in sapientia sua fecit haec omnia, quomodo sapientia sua fundavit terram, et stabilivit coelos prudentia etc.“

376) A. a. O. L. I, c. 6. „Tertium contemplationis genus esse diximus, quod in ratione secundum imaginationem formatur. Hoc autem contemplationis genere veraciter tunc utimur, quando per rerum visibilium similitudinem in rerum in-

zuerst aus den Fesseln der Sinnlichkeit zu der Freyheit, und dem Licht des geistigen Lebens, dem er eigentlich angehört. Das Mittel dazu sind die sichtbaren Dinge. Diese haben nehmlich mehr oder weniger Aehnlichkeit mit dem Unsichtbaren [377]). Sie dienen nicht allein dem Nutzen dieses Lebens,

visibilium speculationes sublevamur. Haec vero speculatio in ratione consistit, quod his solis quae imaginationem excedunt, per intentionem et investigationem insistit, quod solis invisibilibus intendit; his solis maxime quae per rationem comprehendit. Sed secundum imaginationem idcirco formari dicitur, quod ex rerum visibilium imaginatione in hac speculatione similitudo trahitur, unde in rerum invisibilium investigationem animus adjuvetur. Et recte quidem haec contemplatio in ratione quidem, sed secundum imaginationem esse dicitur, quamvis ratiocinando promoveatur, quod omnis ejus ratiocinatio et argumentatio ab imaginatione fundamentum capit, et ab imaginabilium proprietate investigationis et assertionis suae rationem trahit."

377) A. a. O. L. II, c. 12. „Habent autem corporea omnia ad invisibilia bona similitudinem aliquam; sed alia infimam quandam et valde longinquam et paene extraneam, alia autem viciniorem et manifestiorem."

sondern sie enthalten auch das Abbild der Ewigkeit in sich [378]). Hier muß sich aber die Vernunft der Führung der Einbildungskraft anvertrauen, denn der körperliche Sinn geht dem geistigen, der äußere dem inneren voran. Die Vernunft würde sich nie zur Betrachtung des Unsichtbaren erheben, wenn ihr nicht die Einbildungskraft die Formen der sichtbaren Dinge vorstellte, aus denen sie Aehnlichkeiten mit dem Unsichtbaren ableitete [379]). So wie im Menschen nichts unähnlicher ist, als Körper und Geist, und dennoch nichts in engerer Verbindung steht, als diese beyden, so daß der Körper des Menschen immer ein Bild und Zeichen des menschlichen Geistes ist, so ist auch das Sichtbare,

---

378) A. a. O. L. II, c. 14.

379) A. a. O. L. II, c. 17. „Numquam ratio ad invisibilium contemplationem assurgeret, nisi ei imaginatio rerum visibilium formas repraesentando exhiberet; unde ad illam similitudinem traheret, et investigationis suae modum formaret. — Merito ergo exteriorem hominem homo interior ducem suum dicit. — Absque dubio sensus carnis sensum cordis in cognoscendis rebus praecedit, quod nisi prius sensibilia per sensum corporeum animus caperet, omnino non inveniret, quid de iis saltem cogitare potuisset.“

obgleich ganz verschieden von dem Unsichtbaren, dennoch ein Bild des Unsichtbaren [380]). Aber es ist auch nur ein Bild, nur ein Gemälde, nicht seine eigene Gestalt, und darum nur unvollkommen und mangelhaft. Das Unsichtbare selbst ist ein ganz anderes als das, was wir uns durch die Einbildungskraft vorstellen. Das Unsichtbare ist zu groß und erhaben, als daß es durch Sichtbares und Körperliches in seiner wahren Gestalt dargestellt werden könnte [381]). — Dieser 3te Grad der Anschauung zerfällt wieder in fünf Grade, nach der verschiedenen Art, Aehnlichkeiten abzuleiten. Die erste Art leitet die Aehnlichkeit aus der Materie ab, die zweyte aus der äußern Beschaffenheit oder der Form der Sache, die dritte aus der innern Beschaffenheit oder der Natur der Sache, die vierte aus dem was die Sache bewirkt, nach ihrer natürlichen Beschaffenheit, der fünfte was die Sache bewirkt nach ihrer durch Kunst her-

380) A. a. O. L. II, c. 17. 18.

381) A. a. O. L. II, c. 12. „Longe enim copiosior est bonorum invisibilium magnitudo, quam ut eam repraesentare possit corporalium similitudinum tanta multitudo. Vergl. Ebend. c. 18.

vorgebrachten Beschaffenheit [382]). Eine zweyte Eintheilung dieses Grades beruht darauf, daß die Betrachtung des Unsichtbaren sich theils auf unsichtbare Güter, theils auf unsichtbare Substanzen bezieht [383]).

Der vierte Grad der Anschauung ist der, wo der Geist sich gänzlich von der Einbildungskraft trennt, und nur auf die Gegenstände gerichtet ist, welche der Einbildungskraft fremd sind, und die allein die Vernunft durch Schlüsse begreift. Dieß geschieht, wenn wir Unsichtbares, das wir aus Erfahrung wissen oder durch Intelligenz kennen lernen, zum Gegenstand unserer Betrachtung machen, und daraus zur Liebe des Himmlischen und zur Anschauung des Ueberirdischen aufsteigen. Diese Anschauung besteht in der Vernunft, weil sie, entfernt von allem Sinnlichen, nur auf das Unsichtbare, welches der Vernunft erkennbar ist, gerichtet ist. Sie geht aber auch allein durch die Vernunft, weil diese Gegenstände über die Erfahrung hinausliegen, und nur durch Schlüsse der Vernunft erkannt werden [384]). Der

382) A. a. O. L. II, c. 15.

383) A. a. O. L. II, c. 16.

384) A. a. O. L. I, c. 6. „Quartum genus contem-

Geist erhebt sich also hier zuerst in das Gebiet des rein Geistigen, zur reinen Erkenntniß des Geistigen; in den Menschen wie in den Engeln. Durch Entfernung der Phantasie werden alle irdischen Bilder und Vorstellungen aus der Erkenntniß entfernt. Je mehr wir unsern Geist von allen irdi-

---

plationis est, quod in ratione et secundum rationem formatur, quod utique fit, quando semoto omni imaginationis officio illis solis animus intendit, quae imaginatio non novit, sed quae mens ex ratiocinatione colligit, vel per rationem comprehendit. Ejusmodi speculationi tribuimus, quando invisibilia nostra quae per experientiam novimus et ex intelligentia capimus in considerationem adducimus, et ex eorum consideratione in coelestium amorem et supermundanorum intellectuum contemplationem assurgimus. Haec autem contemplatio in ratione consistit, quod sensibilibus semotis solis intelligibilibus fatendit. — Quae idcirco secundum solam rationem procedit, quod ex invisibilibus per experientiam notis alia et alia ratiocinando colligit, quae per experientiam non novit. In hac primum contemplatione animus humanus pura intelligentia utitur, et submoto omni imaginationis officio, ipsa intelligentia nostra in hoc primo negotio seipsam per semetipsam ingerere videtur."

schen Gedanken, allen bösen und weltlichen Wünschen reinigen, desto freyer schwingt er sich über das Irdische und Sinnliche empor. Man muß also die Vernunft von allen Phantasmen und Bildern weltlicher Dinge reinigen, und sie nur auf die Erkenntniß des Uebersinnlichen richten [385]). Der Weg zu dieser Erkenntniß des Geistigen ist Selbsterkenntniß. Zuerst muß man in sich selbst zurückkehren, sich selbst erkennen, um Gott zu erkennen. In unserem Geiste nehmlich liegt ein verborgener Schatz, zu dessen Aufgrabung die Aufopferung aller Güter der Erde nicht zu groß ist. In unserem Herzen ist das Himmelreich. In uns selbst schauen wir, wie in einem Spiegel, Gott selbst und die künftige Seligkeit. Aber dieser Schatz liegt in der tiefsten Tiefe des Geistes [386]). Alle unsere Bemühungen dazu zu gelangen sind vergeblich, ohne Selbstkenntniß. Aus ihr entsteht wahre Weisheit. Erst erkenne dich selbst, ehe du wagst zu erkennen, was über dir ist [387]). Zur Erkenntniß des Geistigen bedürfen wir eines be-

385) A. a. O. L. III, c. 1.

386) A. a. O. L. III, c. 5. Vergl. de XII patriarchis c. 72.

387) A. a. O. L. III, c. 6 und 7.

sonderen Sinnes, nehmlich des Auges der Intelligenz. Durch diesen inneren Sinn sehen wir das Unsichtbare, nicht so wie durch die Vernunft, durch Forschen und Suchen, durch Schließen von der Wirkung auf die Ursache, sondern so wie wir mit dem äußeren, körperlichen Sinn das Sinnliche als sichtbar, gegenwärtig und körperlich sehen, so nehmen wir durch die Intelligenz das Unsichtbare zwar als unsichtbar, aber als gegenwärtig und wesentlich wahr [388]). Dieß intellektuelle Auge ist aber durch die sündliche Lust verhüllt, und nur so weit geöffnet, als es die göttliche Gnade gestattet. Doch schaut die Seele was dießseits dieser Hülle liegt, nehmlich was in ihr selbst liegt, sich selbst. Man muß nehmlich immer unterscheiden das niedere Unsichtbare, das in uns selbst liegt, unsern eigenen Geist, das Menschliche, (inferiora, invisibilia nostra) und das Höhere, über uns erhabene, das Göttliche (superiora, invisibilia divina). Ob es aber ein und derselbe Sinn der Intelligenz sey, durch welches wir das höhere und das niedere Unsichtbare, oder das dießseits und das jenseits der Hülle liegende wahrnehmen, daß läßt Richard selbst zweifelhaft. Er be-

388) A. a. O. L. III, c. 9.

ruhigt sich nun dabey, daß, möge man nun beyde als verschiedene Werkzeuge, oder Wirkungen eines und desselben Sinnes, oder als zwey verschiedene Sinne in demselben Haupte betrachten, dennoch nichts hindere, beyde in das Gebiet der Intelligenz zu stellen [389]). Der Inhalt dieser Anschau-

---

389) A. a. O. L. III, n. 9. „Sed dubitari potest, utrumnam eodem hoc intelligentiae oculo visuri simus ea quae ultra velum esse significamus, an alius sensus sit quo utamur ad videnda invisibilia nostra, et alius sensus sit, quo utamur ad videnda invisibilia divina. Sed qui alium sensum intuitum superiorum et alium inferiorum esse contendimus, videant unde hoc probare possint. — Verumtamen hunc geminum superiorum et inferiorum intuitum, sive dicamus geminum quasi in uno capite sensum, sive duplex tantum ejusdem sensus instrumentum, sive ejusdem instrumentum, sive ejusdem instrumenti geminum affectum, quicquid horum velimus eligere, nihil tamen impedit dicere, utrumque eorum ad intellectuale coelum pertinere.“ — Richard ist in dem Begriff der Intelligenz sehr dunkel, und scheint sich bisweilen selbst zu widersprechen. Er unterscheidet hier Intelligenz von Vernunft, und stellt diesen vierten Grad der Anschauung unter die Intelligenz, obgleich er oben diesen Grad als aus der

ungsart iſt alſo vorzugsweiſe die geiſtige Natur des Menſchen. Dieſe kann in dreyfacher Hinſicht betrachtet werden, nehmlich, in Bezug auf ihr

---

Vernunft und nach der Vernunft bezeichnete (L. I, c. 6.). Ferner gehörte auch nach L. I, c. 7. der vierte Grad der Vernunft an. („Duo itaque ex his in imaginatione consistunt, quod solis sensibilibus intendunt; duo in ratione consistunt, quod solis intelligibilibus insistunt; duo vero intelligentia subsistunt, quod solis intellectibilibus intendunt.") Der Intelligenz nehmlich gehörten nach dieſer Beſtimmung nur die intellectibilia, d. i. die unſichtbaren, der Vernunft unbegreiflichen Dinge („Intellectibilia duo invisibilia et humanae rationi incomprehensibilia"). Hier dagegen bezieht ſich die Intelligenz nur auf Dinge, die der Vernunft begreiflich ſind, und ſie unterſcheidet ſich nur dadurch von der Vernunft, daß die letztern mittelbar durch Schlüſſe, die Intelligenz unmittelbar durch den innern Sinn wahrnimmt. Es ſcheint daher nothwendig, die Vernunft im weiteren Sinn von der Vernunft im engern Sinne zu unterſcheiden, ſo daß die erſtere die Intelligenz, im Theil mit in ſich faßt, die letztere aber als mittelbare Vernunft, von der Intelligenz als unmittelbarer Vernunft zu unterſcheiden iſt. Die Intelligenz aber hat wiederum eine verſchiedene Bedeutung, indem ſie theils der Vernunft angehört, und die in-

Daseyn; auf ihr Fortschreiten zum Guten, und auf ihre Vollendung im Guten. Daraus ergiebt sich also ein dreyfacher Gegenstand für die Betrachtung des menschlichen Geistes, nehmlich die Schöpfung, die Rechtfertigung und die künftige Verherrlichung und Seligkeit [390]). Allein auch hier liegt vieles über die Gränzen der Vernunft hinaus, und es bleibt uns daher davon auch für die Intelligenz vieles verschlossen. Wenn uns die Gnade Gottes über uns selbst hinaus hebt, so gelangen wir damit schon in die folgenden höheren Grade der Contemplation [391]). Im besondern aber kann die Anschauung des Zustandes unserer Verherrlichung durch keinen menschlichen Sinn und keine menschliche Vernunft erreicht werden. Hier ist uns nur ein geringer Vorschmack der künftigen Seligkeit möglich, der mit der Seligkeit selbst in keinem Verhältniß steht [392]). Aber dennoch ist

---

telligibilia begreift, theils über der Vernunft ist, und die intelligibilia wahrnimmt. In beydem Sinne aber ist sie, als eine unmittelbare Wahrnehmung, ganz ein Product und ein Werkzeug des Mysticismus.

390) A. a. O. L. III, c. 21.

391) A. a. O. L. III, c. 24.

392) A. a. O. L. III, c. 29.

die Selbſtkenntniß, die uns ſchon hier möglich iſt, groß und reichlich, in Beziehung auf den Vortheil, den wir für unſere moraliſchen und religiöſen Anſichten daraus ſchöpfen können [393]). Nach den Gegenſtänden dieſes Grades der Anſchauung theilt ihn Richard noch außerdem in fünf Grade. Wir betrachten nehmlich 1) das Weſen und die eigenthümliche Beſchaffenheit der menſchlichen Seele überhaupt, 2) die menſchliche Erkenntniß, 3) den menſchlichen Willen in ſeinen mannichfaltigen Beziehungen auf die verſchiedenartigen Gegenſtände des Lebens, 4) die menſchliche Ueberlegung oder Willkühr, 5) die göttliche Gnade [394]).

Der fünfte und ſechſte Grad des Schauens beziehen ſich beyde auf Gegenſtände die über die menſchliche Vernunft erhaben ſind, und die daher durch Offenbarung angenommen, und auf Autorität geglaubt werden müſſen [395]). Statt Gründen und Erfahrungen müſſen hier Wunder und Autoritäten gelten. Was in den vorhergehenden Graden angefangen war, das wird hier vollendet. In den beyden erſten Graden werden wir über körper-

393) A. a. O. L. III, c. 15.

394) A. a. O. L. III, c. 20 — 24.

395) A. a. O. L. IV, c. 1 und 2.

zu widersprechen pflegen. Bey jenem fehlen Erfahrungen, und Gründe der Vernunft reichen nicht hin, bey diesem widersprechen Erfahrungen und Gründe [399]). Das erstere gehört dem fünften, das letztere dem sechsten Grad der Anschauung. Bey beyden aber ist zu bemerken, daß es nur die menschliche, unvollkommene, nicht die göttliche, vollkommene Vernunft ist, über und gegen welche diese Anschauung ist [400]). Zu dem fünften Grad der Anschauung gelangen wir durch Erhebung des Geistes, indem wir aus der göttlichen Offenbarung erkennen, was keine Vernunft begreifen kann. Dabey unterwerfen wir aber die Offenbarung der Prüfung der Vernunft [401]). Das

399) A. a. O. L. IV, c. 5.

400) A. a. O. L. IV, c. 3.

401) A. a. O. L. I, c. 6. „Quintum contemplationis genus esse diximus; quod est supra rationem, sed non praeter rationem. In hanc autem contemplationis speculam mentis sublevatione ascendimus, quando ea ex divina revelatione cognoscimus, quae nulla humana ratione plene comprehendere, quae nulla nostra ratiocinatione integre investigare sufficimus. Talia sunt illa quae de divinitatis natura et illa simplici essentia credimus, et divinarum scripturarum auctoritate

hin gehört z. B. die Betrachtung der Einheit Gottes, und der übrigen Eigenschaften, die Gott als einem Gott zukommen [402]). Der sechste Grad des Schauens ist der Zustand des Frohlockens und Entzückens der menschlichen Seele, wenn diese, erleuchtet durch den Strahl des göttlichen Lichtes, Dinge wahrnimmt, denen alle menschliche Vernunft widerstreitet [403]). Dahin gehört z. B. die Lehre von der Dreyeinigkeit, von der doppelten Natur Christi und von der Transsubstantia-

probamus. Contemplatio ergo nostra tunc veraciter supra rationem adscendit, quando id animus per mentis sublevationem cernit, quod humanae capacitatis metas transcendit. Sed supra rationem, non tamen praeter rationem censenda est, quando ei quod per intelligentiae aciem cernitur, humana ratio contraire non potest, quin potius facile acquiescit, et sua attestatione alludit."

402) Daß die Einheit Gottes zwar über der Vernunft, doch ihr gemäß sey, wird gezeigt a. a. O. L. IV, c. 17.

403) A. a. O. L. I, c. 6. „Sextum contemplationis genus dictum est, quod in his versatur, quae supra rationem sunt, et videntur esse praeter seu etiam contra rationem. In hac itaque summa omniumque dignissima contemplationum specula

tion [404]). Dieß ist der höchste Gipfel des speculativen Mysticismus. Schwer aber ist es nicht allein ihn zu erreichen, sondern schwerer noch sich darauf zu erhalten. Nur kurze Zeit kann der Mensch sich auf dieser Höhe verweilen; er sinkt bald wieder herab in die niederen Stufen der Betrachtung, bis in das Forschen und weltliche Denken, um sich von da aus mit neuen Kräften wieder zur Anschauung emporzuheben. Menschliche Klugheit und göttliche Weisheit vereinigen sich in der Bestätigung Einer Wahrheit [405]).

Zu dieser höchsten Vollkommenheit des speculativen Mysticismus können wir nur durch practische oder moralische Vollkommenheit gelangen. Wir müssen nehmlich unser Gemüth in den Zustand versetzen, daß wir zur Aufnahme der göttlichen

---

tunc animus veraciter exultat, atque tripudiat, quando illa ex divina luminis irradiatione cognoscit atque considerat, quibus omnis humana ratio reclamat. Talia sunt paene omnia, quae de personarum trinitate credere jubemur, de quibus cum humana ratio consulitur, nihil aliud quam contraire videtur."

404) A. a. O. L. IV, c. 18.

405) De XII patriarchis, c. 87.

Gnade immer bereit und fähig sind [406]). Denn vergebens strebt der Mensch nach diesem Ziele ohne göttlichen Beystand. Der Geist Gottes führt uns von Klarheit zu Klätheit [407]). Allein die Offenbarung Gottes geschieht nur denen, deren Geist von irdischen Lüsten gereinigt, der in sich gekehrt und auf das Höhere, Göttliche gerichtet ist [408]). Der Weg zu der Weisheit geht also durch die Tugend, der Weg zum vollkommenen Schauen durch das gute Handeln und durch gute Gesinnungen. Durch gute Werke, Nachdenken und Gebet gelangen wir zu diesem Ziel [409]). Daher gehört zur Erreichung desselben mehr häufige Selbstpeinigung als Nachforschung, mehr Seufzen als Gründe und Schlüsse. Reinigung des Herzens von den Schlacken der irdischen Liebe durch Reue und Zerknirschung, ist die beste Vorbereitung zur Gnade der Anschauung; denn die Reinen des Herzens werden Gott schauen [410]). Der Weg zu dieser höheren Anschauung geht nicht

406) De arca myst. L. IV, c. 13.
407) A. a. O. L. IV, c. 7.
408) De XII patriarchis, c. 83. 84.
409) A. a. O. c. 79.
410) De arca mystica L. IV, c. 6.

mittelbar und gradweise auf dem Wege der Natur, sondern unmittelbar durch göttliche Kraft; man kann daher nicht sagen, daß der Mensch hinaufsteige, sondern er muß durch Erhebung des Geistes über sich selbst hinauf gerissen (rapi) werde [411]). Doch ist bey dieser Gabe aus sich selbst herauszugehen bey einigen mehr die Kraft der Gnade, bey andern die eigne Kraft sichtbar, so daß jene sie wie zufällig, ohne ihr Zuthun, durch bloße Gnade zu besitzen scheinen, diese sie durch angestrengte Thätigkeit als eine Tugend und Fertigkeit selbst erworben zu haben scheinen [412]). Im Allgemeinen nimmt Richard eine dreyfache Art an, die Gnade der Anschauung zu erreichen: bloße Gnade, eigene Thätigkeit und fremde Belehrung. Was die eigene Thätigkeit betrifft, so ist hier nur von einer Mitwirkung die Rede, nicht von einer Erreichung des Ziels durch sie allein [413]).

411) De XII patriarchis c. 74.

412) De arca myst. L. IV, c. 23.

413) A. a. O. L. V, c. 1. „Sed quod de industriae operatione discimus, non sic accipere valemus, quasi sine gratiae cooperatione aliquid possimus, cum quaelibet nostra industria non sit nisi ex gratia. Sed aliud est gratiam contemplationis divinitus percipere, atque aliud est ejusmodi do-

In drey Richtungen schreitet der Geist zu der Anschauung vor, nehmlich in der Erweiterung des Geistes (dilatatio), Erhebung (elevatio) und Entrückung (alinatio). Die Erweiterung des Geistes ist eine größere Ausdehnung und Schärfung des menschlichen Verstandes, doch ohne die Grenzen der menschlichen Kraft zu überschreiten. Die Erhebung des Geistes geschieht, wenn der lebendige innere Sinn des Menschen, von Gott erleuchtet, über die Gränzen menschlicher Kraft hinausgeht, so daß er Gegenstände erkennt, die über ihm liegen, ohne daß er doch aus sich selbst herausgeht. Die Entrückung des Geistes ist ein der menschlichen Bestrebung ganz fremder Zustand, in welchen er, seiner selbst und der Gegenwart ganz unbewußt, durch göttliche Einwirkung versetzt worden ist. Die Erweiterung geht also ganz aus eigener Thätigkeit hervor, die Entrückung ganz aus Gnade, die Erhe-

---

num dei quidem cooperatione proprio exercitio comparare. Modis itaque tribus hanc gratiam obtinemus, primo quidem ex divina inspiratione, secundo ex propria exercitatione, tertio autem ex aliena traditione."

bung aus beyden gemiſcht [414]). Die Erweiterung des Geiſtes geſchieht in drey Graden, nehmlich durch Wiſſenſchaft, Uebung und Anſtrengung. Die Wiſſenſchaft (ars) beſteht darin, uns die richtige Kenntniß von dem was zu thun iſt, zu erwerben; die Uebung (exercitatio) beſteht in der geſchickten Anwendung des durch Wiſſenſchaft Erlernten; die Anſtrengung (attentio) endlich muß ſich in der Beharrlichkeit und dem Eifer bey der Vollbringung des Erlernten und Geübten zeigen [415]).

414) A. a. O. L. V, c. 2. „Mentis dilatatio est, quando animi acies latius expanditur et vehementius acuitur; modum tamen industriae humanae nullatenus supergreditur. Mentis sublevatio est, quando intelligentiae vivacitas divinitus irradiata humanae industriae metas transcendit, nec tamen in mentis alienationem transit, ita ut supra se sit quod videat, et tamen ab assuetis penitus non recedat. Mentis alienatio est, quando praesentium memoria menti excidit, et in peregrinum quendam et humanae industriae ignotum animi statum divinae operationis transmutatione transit. — Primus itaque surgit ex industria humana, tertius surgit ex sola gratia divina, medius autem ex utriusque surgit permixtione."

415) A. a. O. L. V, c. 3.

Die Erhebung des Geistes geht über das Wissen, über die Thätigkeit und über die Natur. Ueber das Wissen erhebt sich der Geist, wenn wir durch göttliche Offenbarung erkennen, was über das eigene Wissen, über die eigene Einsicht ist, wie sie jetzt ist. Ueber die Thätigkeit, wenn die göttliche Erleuchtung über alle Anstrengung unserer eigenen Erkenntnißkräfte ist. Ueber die Natur, wenn die göttliche Erkenntniß die natürliche Fähigkeit im Allgemeinen, nicht Einzelner sondern der ganzen Menschheit überschreitet. Die Entrückung des Geistes hat drey Ursachen. Sie entsteht aus Größe der Frömmigkeit, aus Größe der Bewunderung und aus Größe des Entzückens [416]). Die Frömmigkeit besteht in der andächtigen Richtung des Gemüths auf das Ewige, in der Sehnsucht und dem Verlangen nach den himmlischen Gütern, in der Hingebung an Gott, mit einem Worte, in der Liebe, als der Einheit und dem Ziel aller Tugenden [417]). Durch diese wird der Geist über sich selbst erhoben, wenn die Gluth des himmlischen Verlangens und die Flamme der innigsten Liebe das ganze Wesen der mensch-

416) A. a. O. L. V, c. 4.

417) A. a. O. L. V, c. 5.

lichen Seele auflöst, so daß sie, gleichwie zu Rauch verdünnt, zum Himmel aufsteigt [418]). Durch diese Sehnsucht nach dem Himmlischen gelangen wir oft zu der Anschauung und Bewunderung des göttlichen Lichts [419]). Bewunderung entsteht aus dem unerwarteten Anblick eines neuen Gegenstandes, wie z. B. göttlicher Offenbarungen. Durch sie werden wir aus uns selbst entrückt, wenn die plötzliche göttliche Erleuchtung uns in einen solchen Grad der Bewunderung und des Staunens über die unendliche Schönheit versetzt, daß unser Geist, bis in das Innerste erschüttert, mit der Schnelligkeit eines Blitzes aus sich selbst heraus in die höheren Regionen emporgerissen wird [420]). Oft

418) A. a. O. L. V, c. 5. „Magnitudine devotionis mens humana super semetipsam elevatur, quando tanto coelestis desiderii igne succenditur, ut amoris intimi flamma ultra humanum modum crescat, quae animam humanam ad cerae similitudinem liquefactam a pristino statu penitus resolvat, et ad instar fumi attenuatam in superna elevet et ad summa emittat.“

419) A. a. O. L. V, c. 8.

420) A. a. O. L. V, c. 5. Magnitudine admirationis anima humana super semetipsam ducitur, quando divino lumine irradiata, et in summae

Freude und Dankbarkeit darüber empfindet. Das Lob Gottes erhebt seinen Geist zur Göttlichkeit, und läßt ihn die Lieblichkeit des göttlichen Geistes in sich empfinden [424]). — Bey der Entrückung steigt der Geist über den körperlichen Sinn, über die Einbildungskraft und über die Vernunft [425]).

Bemerkenswerth ist endlich noch die Ansicht, welche Richard von der Autorität der heiligen Schrift hatte. Es scheint daß das Gefühl der Unsicherheit und Unbestimmtheit dieser unmittelbaren Anschauungen, und die Besorgniß, durch solche Lehren der Willkühr der Phantasie und den thörichtsten Schwärmereyen zu vielen Raum und zu starke Stützen zu geben, ihn dazu bewog, bey sinnlichen Dingen die Erfahrung, bey übersinnlichen die Autorität der heiligen Schrift zur höchsten Richterin der Wahrheit einzusetzen. Durch die Uebereinstimmung der heiligen Schrift, muß also jede Anschauung geprüft werden [426]). Allein diese Richterin konnte den Flug seiner Einbildungskraft keineswegs zähmen, vielmehr diente sie ihm als Werkzeug und als Bestätigung seines Mysticis-

424) A. a. O. L. V, c. 17.
425) A. a. O. L. V, c. 19.
426) De XII patriarchis, c. 81.

Jede Entrückung des Geistes übersteigt schon an sich menschliche Kraft und Verdienst. Dieß gilt aber ganz vorzüglich von dieser dritten Art der Entrückung. Sie hängt ganz von der göttlichen Wohlthat ab [423]). Der Mensch kann sich nur dazu fähig machen, indem er die göttlichen Wohlthaten so lebhaft vor seine Seele ruft, daß er

suo quodam mirae felicitatis statu raptim effodiuntur.“ Das Verhältniß dieser drey Arten der Entrückung schildert Richard durch Bilder aus dem Hohenlied auf folgende Weise: (Ebendas.) „Hos autem tres anagogicos excessionis modos, eodem quo illos hic ordine posuimus, mystice quidem descriptos in canticis canticorum ut arbitror invenimus. De primo quidem recte intelligitur quod dicitur. Quae est ista quae ascendit per desertum sicut virgula fumi ex aromatibus myrrhae et thuris et universi pulveris pigmentarii? De secundo autem recte intelligimus quod longe post in eisdem canticis legimus. Quae est ista quae progreditur quasi aurora consurgens, pulchra ut luna, electa ut sol, terribilis ut castrorum acies ordinata? Ad tertium autem recte illud accommodatur, quod in novissimis canticorum legitur: Quae est ista quae ascendit de deserto delitiis affluens innixa super dilectum suum?“

423) A. a. O. L. V, c. 16.

Freude und Dankbarkeit darüber empfindet. Das Lob Gottes erhebt seinen Geist zur Göttlichkeit, und läßt ihn die Lieblichkeit des göttlichen Geistes in sich empfinden [424]). — Bey der Entrückung steigt der Geist über den körperlichen Sinn, über die Einbildungskraft und über die Vernunft [425]).

Bemerkenswerth ist endlich noch die Ansicht, welche Richard von der Autorität der heiligen Schrift hatte. Es scheint daß das Gefühl der Unsicherheit und Unbestimmtheit dieser unmittelbaren Anschauungen, und die Besorgniß, durch solche Lehren der Willkühr der Phantasie und den thörichtsten Schwärmereyen zu vielen Raum und zu starke Stützen zu geben, ihn dazu bewog, bey sinnlichen Dingen die Erfahrung, bey übersinnlichen die Autorität der heiligen Schrift zur höchsten Richterin der Wahrheit einzusetzen. Durch die Uebereinstimmung der heiligen Schrift, muß also jede Anschauung geprüft werden [426]). Allein diese Richterin konnte den Flug seiner Einbildungskraft keineswegs zähmen, vielmehr diente sie ihm als Werkzeug und als Bestätigung seines Mysticis-

424) A. a. O. L. V, c. 17.
425) A. a. O. L. V, c. 19.
426) De XII patriarchis, c. 81.

mus, weil ihre Auslegung, nach den Grundsätzen der mystischen Auslegung, ganz seiner Willkühr unterworfen war. Zwar verwarf Richard keineswegs die wörtliche und historische Erklärung der Bibel, ja er beklagte sich selbst darüber, daß viele sich in mystischen Deutungen versuchen, ohne den wörtlichen Sinn zu kennen [427]). Doch bediente er sich dieser wörtlich-historischen Erklärung nur zur Grundlage, um über ihr die allegorisch-mystische Erklärung aufzubauen. Seine feurige Einbildungskraft und sein Scharfsinn, ließen ihn die künstlichsten und kühnsten Deutungen hervorbringen. Nach der Sitte seiner Zeit war es vorzüglich das Hohelied, an dessen Erklärung er seine Kräfte übte [428]).

427) Schröckh K.G. Th. 28, S. 301 fgg.

428) Beyspiele seiner künstlichen Erklärungen geben fast alle seine mystischen Schriften, die meistens eine Stelle oder ein Factum aus der Bibel zur Grundlage haben. Eine dieser Schriften: de exterminatione mali et promotione boni, s. de mystico exitu Israel de Egypto, ist als Beyspiel dieser Erklärungsart von Engelhardt in dem Dionysius Areopagita (S. 273 fgg.) ins Deutsche übersetzt aufgenommen worden.

Zweyter Abschnitt.

Von den ketzerischen Mystikern.

1) Von den ketzerischen Mystikern im Allgemeinen.

Seit dem Anfang des eilften Jahrhunderts finden wir durch das ganze Abendland zahlreiche Ketzergemeinden verbreitet, die der katholischen Kirche entgegenstreben, von denen die meisten Mystiker sind. Denn es ist eine merkwürdige Thatsache, daß fast alle Gegner der katholischen Kirche im Mittelalter Mystiker waren, und sich der Masse des Mysticismus gegen die katholische Kirche bedienten. Die Ursache der großen Anzahl von Gegnern der katholischen Kirche, lag hauptsächlich in dieser Kirche selbst. Die in ihr herrschende Verdorbenheit

und Mangelhaftigkeit hatte eine fast allgemeine aufrührerische Bewegung gegen sie erregt. Durch Italien, Frankreich, Deutschland und die Niederlande, waren in großer Zahl theils einzelne Menschen, theils ganze Gemeinden zerstreut, die sich von der katholischen Kirche losgesagt hatten, der Oberherrschaft des Papstes sich widersetzten, und den Zustand der Religion zu verbessern strebten. Es waren aber verschiedene Arten derselben, und verschiedene Wege auf denen sie die katholische Kirche zu bessern suchten. Einige wollten geradezu mit offener Gewalt die Tyranney des Papstes und der Geistlichen umstürzen, andere suchten durch Gelehrsamkeit und genauere Begriffsbestimmungen die Wahrheit der Dogmen wiederherzustellen, andere glaubten durch Verachtung der äußeren Ceremonien der Religion mehr innere Kraft zu geben. Aber unter allen erlangten die größte Macht und den größten Umfang die Mystiker, die weder durch Liebe zur Freyheit noch durch Streben nach Wahrheit, sondern durch den innern, frommen Sinn, durch Strenge der Sitten und durch Verachtung der Welt, der Religion Kraft und Wahrheit wieder zu geben strebten. Obgleich die Lehre dieser Mystiker mehr mit jenen morgenländischen Ansichten, die durch die Gnostiker und Manichäer mit

dem Christenthum vermischt waren, übereinstimmte, als mit der ächten christlichen Religion, so fand sie doch überall den größten Beyfall. Indem sie die Welt verachteten und ihr Fleisch ertödteten, nannten sie sich selbst Vollkommene, Reine (καθαροὺς). Laut verkündigten sie es überall, die christliche Kirche sey gänzlich verderbt, die Geistlichkeit voll Sittenlosigkeit, die Kirchenzucht aufgelöst, und die ganze Kirchenverfassung in Verwirrung. Die allgemein verbreitete Gottlosigkeit und Irreligiosität sey nur dem eitlen Wesen dieser Welt ergeben, der Papst und die Bischöfe hätten den reinen christlichen Glauben verfälscht. Sie selbst aber rühmten sich, den wahren, unverfälschten christlichen Glauben und die ursprüngliche Kirchenverfassung, durch ununterbrochenen Zusammenhang mit der ersten christlichen Kirche, unter sich erhalten zu haben, und versprachen diesen Zustand wieder herzustellen. Solche Reden lockten Menschen aus allen Volksclassen an. Bald waren daher diese manichäisch-mystischen Secten, unter verschiedenen Gestalten und Nahmen, zu besonderen Gemeinden, mit eignen Gesetzen und Vorstehern vereinigt, über alle Länder des Abendlandes verbreitet, und beschränkten sich nicht mehr, wie Anfangs, auf die niedern und ungebildeten Volksclassen, sondern

zählten selbst viele aus den gelehrten und vornehmen Ständen unter sich. Zu welcher Zeit nun diese Secten zuerst in das Abendland gekommen seyen, läßt sich nicht ganz sicher ausmitteln. Zwar kann man vermuthen, daß schon im 10ten Jahrhundert solche mystische Secten im Verborgenen existirt und sich weiter ausgebreitet haben [z]), aber

---

z) Muratori, antiq. ital. med. aevi, T. V, p. 82, berichtet, daß seit dem J. 1000 p. C. die ersten Keime des Manichäismus in Italien (von wo sie sich in die übrigen Länder verbreiteten) gewesen seyen. Aber aus verschiedenen Gründen darf man glauben, daß er schon vor dieser Zeit da gewesen sey. Denn der Manichäismus (den ich für die wahre Quelle dieser Secten halte) wurde schon J. 969 durch die Paulicianer nach Thracien gebracht. (Zonarae Annales, L. XVIII, p. 206. ed. Reg.) Von da konnte er leicht in kurzer Zeit nach Italien und in andere Länder des Abendlands übergehen. Glaber Radulf, hist. sui temporis, in Duchesne scriptt. Franc. T. IV, p. 32, erzählt von der Jahr 1017 zu Orleans entdeckten Ketzerey dieser Art, „jam diutius occulte eam germinasse.“ Dieselben Ketzer aber hatten sich schon so weit ausgebreitet, und hatten eine so bestimmte Verfassung, daß es ganz undenkbar ist, daß sie in kurzer Zeit in diesen Zustand gelangen konnten. Eben diese erzählen auch,

beweisen läßt sich, daß sie, so weit unsere Nachrichten reichen, nicht vor Anfang des XIten Jahrhunderts an das Licht hervorgetreten sind. Zuerst mögen sie in Italien gewesen seyn, obgleich sie sich hier länger im Verborgenen zu halten wußten, so daß sie später als in andern Ländern entdeckt wurden. Von hier kamen sie zunächst in das südliche Frankreich, dann in das nördliche bis in die Niederlande hinab, und zuletzt erst kamen sie, theils aus dem nördlichen Italien, theils unmittelbar aus Griechenland und Bulgarien, nach Deutschland. Jedoch eine deutlichere Einsicht davon wird uns die besondere Geschichte der einzelnen Ketzer gewähren.

Da indessen unsere sämmtlichen Nachrichten von diesen Ketzern, von ihren Feinden, den Vertheidigern der katholischen Kirche herrühren, so sind diese theils sehr unvollkommen, theils sehr zweifelhaft und unzuverlässig. Es ist daher sehr schwierig, ihre dunkle Geschichte aufzuklären und

---

daß die Ketzerey nicht unter ihnen entstanden, sondern aus Italien zu ihnen gebracht worden sey. Man kann also daraus sicher schließen, daß schon lange vor dem J. 1000 p. C. solche Ketzer in Italien waren.

vollständig darzustellen. Das folgende sey ein Versuch davon.

2) Die Mystiker in Orleans.

Die ersten ketzerischen Mystiker wurden J. 1017 zu Orleans entdeckt [2]). Von ihrer Geschichte finden wir verschiedene Nachrichten [3]), die zwar

2) Zwar war schon vor diesen J. 1000 ein Ketzer zu Chalons, Nahmens Leuthard, dessen bey Glaber Radulf hist. sui temp. L. II, c. 11. ap. Duchesne scriptt. Franc. T. IV, p. 22, Erwähnung geschieht. Aber an ihm entdeckt man keine Spuren von Mysticismus. A. a. O. wird von ihm Folgendes erzählt: „Leuthardum illum, virum ex plebe natum, crucem et salvatoris imaginem contrivisse, decimas non dandas rusticis persuasisse, non omnia autem quae dixerint Prophètae credenda esse.“ Dieß zeigt zwar, daß er ein Verächter der Ceremonien, ein Gegner der geistlichen Tyranney gewesen sey, und daß er auch über die h. Schr. freyer gedacht habe; aber in alle dem ist nichts von Mysticismus.

3) Meine Quellen bey dieser Geschichte sind vorzüglich Glaber Radulf, historia sui temporis, L. III, c. 8. ap. Duchesne scriptt. Franc. T. IV, p. 22 sqq. und: Gesta synodi Aurelianensis

nicht in allen Nebenumständen, aber doch in der Hauptsache übereinstimmen.

So wie in Italien die ersten Keime dieser Ketzerey waren, so waren auch diese, nach ihrer Erzählung, aus Italien nach Frankreich gebracht worden [4]). Diese Secte hatte schon längst im Geheimen um sich gegriffen. Durch den heiligen Bekehrungseifer dieser Menschen, hatte sie sich durch mehrere Provinzen Frankreichs ausgedehnt [5]), hatte aber ihren Hauptsitz in Orleans. Hier hatten sie

circ. ann. 1017. in Dacherii spicileg. T. I, p. 604 — 606. (Diese finden sich auch in Harduin acta concill. P. I, p. 822 fgg.) Mit diesen sind noch zu vergleichen, was das Chronicon S. Petri Vivi in Dacher. spicil. T. II, p. 474. Ademar in seinem Chronicon, das sich in Labbei nova biblioth. Mstorum. T. II, p. 176 sq. findet, und das Fragmentum historiae Aquitanicae, in Duchesne T. IV, p. 80, von ihnen berichten.

4) Glaber Radulf a. a. O.: „Fertur namque a muliere quadam ex Italia procedente haec insanissima haeresis in Galliis habuisse exordium.“ Basnage hist. de la réligion des églises reformées, T. I, Per. IV, p. 97, behauptet, daß die Ketzerey durch einen Canonicus Theodat nach Orleans gebracht worden sey.

5) Vergl. Syn. Aurel. bey Dacher. spicil. a. a. O.

1) Sie hatten im Geheimen besondere Zusammenkünfte [9]).

2) Sie hatten eigene Vorsteher für ihre Gesellschaft, die die Stelle von Bischöfen bey ihnen vertraten [10]).

3) Ihre Gesellschaft war in verschiedene Grade abgetheilt. Dieß läßt sich nehmlich daraus vermuthen, daß sie ihren Katechumenen nicht sogleich ihre Dogmen selbst lehrten, sondern sie nach und nach, von dunkeln Gleichnissen zu den Geheimnissen ihrer höheren Weisheit einführten [11]). Und dieß scheint dem Manichäismus anzugehören.

4) Die Ausbreitung ihrer Lehre scheint planmäßig und regelmäßig durch Missionen, oder

9) Gesta syn. Aurel. a. a. O. „Congregabantur certis noctibus in domo denominata etc.“ Obgleich bey dieser Erzählung dasjenige zweifelhaft ist, was hernach von dem, was in diesen Versammlungen vorgefallen sey berichtet wird, so ist doch kein Grund an den Versammlungen selbst zu zweifeln.

10) Denn so glaube ich den Nahmen haeresiarchae, den Glaber Radulf dem Heribert und Lisoi ertheilt, deuten zu dürfen.

11) Syn. Aurel. a. a. O. „Arcanorum similitudinibus edocuerunt.“

durch Abgesandte der Gesellschaft, von ihnen getrieben worden zu seyn [12]).

Aus diesen gesellschaftlichen Einrichtungen läßt sich wohl mit Basnage [13]) schließen, daß sich diese Menschen von der katholischen Kirche losgetrennt hatten. Allein jene so feste und bestimmte Verfassung, die so unmittelbar zur völligen Trennung von der katholischen Kirche hinführte, konnte auf keine Weise erst vor kurzer Zeit unter ihnen selbst sich gebildet haben, sondern sie mußte von außen her, schon in einer gewissen Vollendung, ihnen zugebracht worden seyn. Es läßt sich aber ferner gar nicht denken, daß vernünftige Menschen, nicht

12) Dieß scheint wenigstens aus einigen Stellen des Glaber Radulf hervorzugehen. Zuerst: „Quod etiam seminarium nequam in plurimos hi, qui susceperant, toto conamine spargere nitebantur.“ Ferner: „Qui non solum in praedicta urbe, sed etiam in vicinis urbibus malignum dogma spargere tentabant, dum quendam sanae mentis in Rotomagorum civitate presbyterum cupientes suae consortem facere vesaniae, missis legatis, qui ei omne secretum hujus perversi dogmatis explanantes, docerent.“

13) Basnage hist. de la religion des églises reformées, T. I, Per. IV, p. 97. a. Ende.

Unwissende und verblendete Schwärmer, sondern Geistliche, „die durch Weisheit allgemein berühmt waren," und mit ihnen die besten und verständigsten Bürger einer angesehenen Stadt, in so geringer Zahl, mit solcher Kühnheit der Gewalt der römischen Kirche sich widersetzen, und den Sieg ihrer Secte so sicher hoffen würden, wenn sie sich nicht gestärkt gefühlt hätten, durch das Bewußtseyn mit andern zu demselben Zweck in Verbindung zu stehen [14]). Dieß alles scheint uns zu beweisen, daß diese Mystiker von Orleans auf irgend eine Weise mit andern manichäischen Secten, die sich im

14) Sie selbst scheinen auf eine solche Verbindung mit andern ähnlichen Secten hinzudeuten, da sie jenem Presbyter von Rouen, den sie für sich zu gewinnen suchten, sagten: „Fore in proximum in illorum dogma cadere populum universum." Vergl. Glaber Radulf a. a. O. Daß sie dieß nicht allein um jenen Presbyter anzulocken, sondern aus inniger Ueberzeugung gesagt haben, folgt daraus, daß sie dieselbe Sache später vor Gericht bestätigten: Glaber Radulf a. a. O. „Tam vos, quam caeteros cujuscunque legis vel ordinis in eam cadere exspectavimus. Quod etiam adhuc fore credimus." Sie konnten aber nicht bey Sinnen seyn, wenn sie sich allein zugetraut hätten, dieß zu bewirken.

Verborgenen hielten, zusammenhingen. Viel deutlicher aber sehen wir den manichäischen Ursprung derselben aus ihren

Lehren und ihrem Leben. Im Allgemeinen bemerken wir bey ihnen jene Entgegensetzung von Materie und Geist, die zwar dem Mysticismus überhaupt angehört, vorzüglich aber doch aus dem manichäischen Dualismus hervorgegangen zu seyn scheint. Die Entgegensetzung aber zeigt sich darin, daß sie fleischliche Menschen, denen von Gott oder dem heiligen Geist erleuchteten, die in Worten geschriebene, äußere Weisheit, dem Licht des innern Menschen entgegensetzen [15]).

1) Für die Quelle ihrer Weisheit gaben sie Gott selbst und den heiligen Geist aus [16]). Sie schrieben sich daher eine höhere, aus einem

15) Syn. Aurel. a. a. O. „Ista illis narrare potes, qui terrena sapiunt, atque credunt figmenta carnalium hominum, scripta in membranis animalium, nobis autem, qui legem scriptam habemus in interiori homine a sp. scto, et nihil aliud sapimus, nisi quod a Deo omnium condidore didicimus, incassum profers."

16) Syn. Aurel. a. a. O. „— donec — nostram

inneren Lichte geschöpfte Weisheit zu [17]). Durch dieses Licht erhielten sie, wie sie glaubten, die wahre Erkenntniß von göttlichen Dingen, und öffnete sich ihnen der geheime, höhere Sinn der heiligen Schrift [18]). In allem diesen sehen wir nicht nur sehr deutlich den Mysticismus im allgemeinen, sondern es stimmt auch ganz vorzüglich mit dem mystischen Manichäismus überein. Manes selbst nannte sich den Paraclet, und die Manichäer behaupteten, daß eine göttliche Kraft ihrer Secte inwohne [19]). Noch deutlicher sieht man diese Aehnlichkeit mit dem Manichäismus

---

doctrinam a scto spiritu traditam — possis excipere.“

17) Syn. Aurel. a. a. O. „qui legem scriptam habemus in interiori homine a sp. scto etc.“ Ebendaselbst vorher sucht jener Heribert seinen Herrn Richard dadurch für die Secte zu gewinnen, daß er ihm versichert: „Aureliaham urbem prae ceteris coruscare sapientiae atque sanctitatis lampade.“

18) Syn. Aurel. a. a. O. „Si spiritus dono repleberis, qui scripturarum omnium profunditatem ac veram dignitatem absque scrupulo te docebit.“ Auch die Manichäer nehmen bekanntlich einen höhern, allegorischen, geistigen Sinn der heiligen Schrift an, und erklären danach.

19) Augustinus contra epist. Manich. c. 7. 26. Hie-

2) In der Lehre von Gott und der Schöpfung der Welt. Mit deutlichen Worten sprechen sie es, wie Glaber Radulf[20]) berichtet, aus, daß die Materie ewig, und nicht aus Nichts von Gott geschaffen sey. Damit steht keineswegs im Widerspruch, daß in den gestis syn. Aurel. von „Gott dem Schöpfer aller Dinge" (de Deo omnium condidore), die Rede ist. Damit wird nur angedeutet, daß nur die rohe, ungeordnete Materie ewig sey, die Weltordnung aber, wie sie jetzt besteht, sey von Gott gebildet worden. Auf ähnliche Weise glaubten auch die Manichäer, daß zwar die zwey Principe, die Materie und der

---

ronymus T. IV, P. II. p. 285. der martianäischen Ausg. Vergl. Beausobre hist. du manichéisme, T. I, p. 255 fgg. und Vorrede desselben Buchs, p. 10 fgg.

20) Glaber Radulf a. a. O. „Coelum pariter ac terram, ut conspiciuntur, absque auctore initii semper extitisse, asserebant." Ebendaselbst nachher: „In hoc maxime istorum insipientia deprehenditur, atque ipsi omni scientia vacui pernoscuntur, cum negent creaturarum autorem universum, sc. Deum." Mehreres über diesen Gegenstand findet man in Füßlin Kirchen- und Ketzerhistorie der mittlern Zeit, Th. 1. S. 34.

Geist, von Ewigkeit existirten, allein der jetzige Zustand der Welt sey durch eine Vermischung des Lichtprincips oder des Geistes, mit dem Finsternißprincip, der Materie, entstanden [21]). Einen großen Beweis ihrer freyen und kühnen Denkart lieferten die Mystiker von Orleans damit, daß sie die Dreyeinigkeit verwarfen [22]).

3) Eben so frey dachten sie in der Lehre von Christo. Alle jene kirchlichen Formeln, wodurch man Christus als wahren Gott bezeichnen wolle, von Christus, der von Ewigkeit gewesen sey, durch den Gott die Welt erschaffen habe, der Fleisch geworden und von der Jungfrau Maria geboren worden sey, der für die Menschen gelitten habe, von den Todten wahrhaft wiederauferstanden sey, verwarfen sie gänzlich [23]). Jedoch scheint es mir

21) Vergl. Walch Geschichte der Ketzereyen, Th. 1. S. 751 fgg.

22) Glaber Radulf a. a. O. „Dicebant ergo: deliramenta esse, quidquid in veteri ac novo Canone certis signis ac prodigiis, veteribusque testatoribus de trina unaque Deitate beata confirmat auctoritas.“

23) Syn. Aurel. a. a. O. „Tum nequitiae sentinam aperiunt: Christum de S. Virgine Maria non esse natum, neque pro hominibus passum, nec vere

OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

noch sehr zweifelhaft, daß sie die Gottheit Christi ganz haben läugnen wollen [24]). Entweder könnte man sie also durch solche Verläumdungen von Seiten der katholischen Kirche verhaßt zu machen gesucht haben, oder es läge ein Irrthum zu Grunde, der aus docetischen Ausdrücken entstanden wäre. Wenn sie behaupteten, daß Christus nicht in Wahrheit, sondern nur zum Schein ein Mensch geworden, von der Jungfrau Maria geboren, gestorben und wieder auferstanden sey, so konnte dieß von ungebildeten Menschen, denen sie vielleicht solche Lehren zuerst predigten, leicht so verstanden werden, als sey dieß alles gar nicht geschehen, und werde also gänzlich von ihnen geläugnet.

---

sepulcro positum, nec a mortuis resurrexisse." Und dann ebendaselbst: „interrogati in concilio, num Christum tertia die resurrexisse credant: nos neque intelligimus, neque haec vera esse credere possumus, responderunt."

24) Wenn sie Christus auch nicht als Gott verehrten, so achteten sie ihn doch gewiß als Mensch sehr hoch. Dieß leuchtet daraus hervor, daß sie das heilige Abendmal zwar reinigen, aber doch nicht verwerfen wollten. Vergl. Basnage a. a. O. p. 100, der diese Ketzer von der Beschuldigung, die Gottheit

4) In der Lehre von den Mitteln zur ewigen Seligkeit zu gelangen, verwarfen sie erstlich diejenigen, die die Kirche vorschrieb. So schrieben sie den Sacramenten keineswegs die Kraft zu, die ihnen von der Kirche zugeschrieben wurde. Sie läugneten, daß durch die Taufe die Sünden abgewaschen werden, und daß der Leib und das Blut Christi durch den Seegen des Priesters geheiligt werde [25]). Sie hielten es für unnütz, die Märtyrer und Bekenner anzurufen [26]). Sie scheinen auch außerdem noch mehrere Gebräuche der Kirche verachtet zu haben, wenn man nehmlich das, was Ademar von einigen Aquitanischen Ketzern, die J. 1010 in Aquitanien entdeckt wurden, und die die übernatürliche Kraft der Taufe und des Kreuzes verwarfen, auch auf unsere Mystiker beziehen darf [27]). Zweytens aber glaub-

---

Christi geläugnet zu haben, gern rein waschen möchte.

25) Syn. Aurel. a. a. O. „in baptismo nullam esse sceleris ablutionem, neque sacramentum corporis et sanguinis Christi in consecratione sacerdotis."

26) Syn. Aurel. a. a. O. „Sanctos martyres et confessores implorare pro nihilo ducebant."

27) Ademar in seinem Chronicon, in Labbei nova

ten sie auch, daß äußere Werke im Allgemeinen nichts zur Seligkeit dienen [28]). Diese Ansicht, obgleich sie allen Mystikern im Allgemeinen in größern oder geringern Umfang angehört, galt doch vorzüglich bey den Manichäern. Aus der scharfen Entgegensetzung von Geist und Materie, äußeren und innern Dingen, folgt auch ganz consequent die Verachtung äußerer Gesetze und Handlungen [29]).

---

bibl. Mss. T. II, p. 176. Ein Auszug daraus ist in Schröckh K.G. Th. 23. S. 325 fgg. Es ist mehr als wahrscheinlich, daß diese Menschen, wenn nicht dieselbe, doch von derselben Secte gewesen sind, als die von Orleans.

28) Glaber Radulf. a. a. O. „In hoc tantum Epicureis erant haereticis similes, quoniam voluptatem flagitiis credebant non compensari ultionis vindictam.“ Diese Stelle, die für sich allein sehr dunkel ist, wird deutlicher durch die sogleich hinzugefügten Worte: „omne christianorum opus, pietatis duntaxat et justitiae, quod aestimatur pretium remunerationis aeternae, superfluum judicabant esse.“ Also darin waren sie den Epikureern ähnlich, daß sie die fleischlichen Vergnügungen zuließen, weil sie sie für gleichgültig hielten, daher sie auch von Gott nicht gestraft würden. Vergl. Füßlin K.G. der mittlern Zeit Th. 1. S. 34 fgg.

29) Vergl. Füßlin a. a. O. Th. 1. S. 35.

Daher hatten auch diese Mystiker den Glauben, daß sie durch eine unmittelbare und innere Verbindung mit Gott oder dem heiligen Geist zur Seligkeit gelangen könnten. Sie glaubten, daß schon die Theilnahme an ihrer Gemeinde eine übernatürliche Einwirkung des heiligen Geistes auf die Menschen zur Folge habe, von den Flecken der Sünde befreye, und die Pforte der ewigen Seligkeit öffne [30]). Zugleich genießen die Theilnehmer ihrer Gemeinde, gleich einer himmlischen Speise einer genaueren Erkenntniß der göttlichen Dinge und eines höheren Grades von Heiligkeit, durch welche sie zu der unmittelbaren Verbindung mit Gott gelangen, wo die Engel sich oft zu ihrer Hülfe sichtbar ihnen nähern. Gott selbst aber bey allem

30) Syn. Aurel. c. a. O. Auf die Frage jenes Grafen Arefast, der die Secte verrieth, wie er nach ihrer Lehre zur ewigen Seligkeit gelangen könne, antworteten sie ihm: „Ingressus in salutis ostium per impositionem manuum nostrarum, ab omni peccati labe mundaberis, atque s. spiritus dono repleberis, qui scripturarum omnium profunditatem ac veram dignitatem absque scrupulo te docebit.“

was sie unternehmen, ihnen unmittelbaren Beystand leiste [31]).

5) Die Nachrichten von der Lebensweise und den Sitten dieser Menschen, enthalten beynahe ganz entgegengesetzte Behauptungen. Auf der einen Seite rühmt man die Heiligkeit, Reinheit und Strenge ihres Lebens, auf der andern Seite beschuldigt man sie der scheuslichsten Verbrechen und Ausschweifungen. Die Heiligkeit, Frömmigkeit und Barmherzigkeit der Anführer der Secte, des Stephanus und Lisoi, rühmen die gesta syn. Aurel. (siehe oben). Ferner be-

31) Es hat einige Schwierigkeit, den Sinn der Stelle in den gest. syn. Aurel., die sich auf diesen Gegenstand bezieht, auszumitteln. Sie heißt so: „Deinde coelesti cibo pastus, videbis persaepe nobiscum visiones angelicas, quarum solatio fultus — nihil tibi deerit, quia Deus, omnium tibi comes, numquam tibi deerit, in quo sapientiae thesauri atque divitiarum consistunt.“ Es ist dunkel was unter dem coelestis cibus zu verstehen sey. Allein der Zusammenhang lehrt, die himmlische Speise sey, theils die offener ausgesprochne göttliche Wahrheit, theils ein genauerer Umgang mit dem heiligen Geist, dessen die Theilnehmer jener Secte, wie einer Speise, genießen würden.

zeugt auch Glaber Radulf [32]), daß Lisoi und Heribert in dem allgemeinen Ruf der Rechtlichkeit gestanden haben. Ein anderer Herbert aber, ein Geistlicher und Proselyte der Secte, der in den gestis syn. Aurel. erwähnt wird, versichert, daß die Stadt Orleans ganz vorzüglich durch Weisheit und Heiligkeit glänze [33]). Die Anmaßung aber, womit sie sich und ihrer Secte eine besondere und höhere Heiligkeit zuschrieben, alle andere Menschen aber außer ihrer Gemeinde, als die verderbte Welt (iniquum seculum) gering schätzten [34]), scheint zu beweisen, daß sie auch im Leben die Grundsätze des Mysticismus angenommen hatten. Daß diese mystische Strenge der Moral unter ihnen galt, läßt sich auch daraus vermuthen, daß nach der Er-

32) Glaber Radulf, a. a. O. „rex et pontifices tristiores effecti, interrogaverunt illos (sc. Heribertum et Lisoium) secretius, utpote viros hactenus in omni morum probitate perutilissimos etc.“

33) Syn. Aurel. a. a. O. „Aurelianam urbem prae ceteris coruscare luce sapientiae atque sanctitatis lampade.“

34) Syn. Aurel. a. a. O. „Itaque tu translatus de iniquo seculo in nostro sancto collegio, aquis perfunderis sapientiae donec nostram doctrinam, a sp. scto traditam possis excipere.“

zählung des Ademar [35]); jene Ketzer in Aquitanien, die den unsrigen wenigstens sehr ähnlich waren, in Enthaltung von gewissen Speisen und in der Keuschheit, die Strenge der Mönchsmoral befolgten. Auf der andern Seite werden sie in denselben gestis syn. Aurel. der Unzucht, der Blutschande, des Kindermordes und des Umgangs mit dem Teufel beschuldigt [36]). Aehnliche Dinge,

35) Ademar chronic. in Labbeus a. a. O. vergl. Schröckh K.G. Th. 23, S. 325 fgg.

36) Alle diese Beschuldigungen beruhen auf einer Stelle der gesta syn. Aurel. a. a. O, wo von ihren nächtlichen Zusammenkünften folgende Beschreibung gemacht wird. „Congregabantur certis noctibus in domo dominata, singuli lucernas tenentes in manibus, ad instar letaniae daemonum nomina declamabant, donec subito daemonem in similitudine bestiolae cujuslibet inter eos viderent descendere. Qui statim ut visibilis illa videbatur visio, omnibus exstinctis luminaribus, quamprimum quisque poterat mulierem, quae ad manum sibi veniebat, ad abutendum accipiebat, sine peccati respectu, et utrum mater, aut soror, aut monacha haberetur, pro sanctitate et religione ejus concubitus ab illis aestimabatur: ex quo spurcissimo concubitu infans generatus, octava die in medio eorum copioso igne incenso, proba-

1) Basnage [38]) sucht zu beweisen, daß es nichts anders als ein reineres Christenthum gewesen sey, wie es die Reformatoren später wiederherstellten.

2) Mosheim [39]) hält sie schlechthin für Mystiker, die den äußeren Gottesdienst gering schätzten, und das Wesen der Religion mehr in einer innern contemplativen Richtung des Gemüths auf Gott und göttliche Dinge setzten.

3) Füßlin [40]) endlich sucht sie als Manichäer darzustellen.

Zwar glaube auch ich, mit Basnage, daß ihre Lehre in mehreren Punkten reiner gewesen sey, als die der damaligen katholischen Kirche, aber auch daß sie von der der Reformatoren weit verschieden gewesen sey. Auch ist es nicht zu läugnen, daß sie Mystiker gewesen seyen; aber nicht bloß von der Art, wie sie Mosheim beschreibt, sondern sie neigten sich vielmehr jenen manichäischen, gnostischen u. a. orientalischen Lehren zu. Denn jene, die man im Besonderen die deutschen

38) Basnage, a. a. O. p. 97 fgg.

39) Moshemii institutiones historiae eccles. antiq. et recent. p. 437.

40) Füßlin a. a. O. S. 31 fgg.

Mystiker nennen mag, hatten sich erst später gebildet und von der Kirche getrennt. Diejenigen aber, von denen hier die Rede ist, waren so heftig und offen, nicht allein gegen den äußern Gottesdienst, sondern gegen die ganze Lehre und Verfassung der katholischen Kirche, ja selbst gegen den positiven Grund des Christenthums in den Kampf getreten, sie sind dabey so losgetrennt von allen Spuren ähnlicher Meinungen dieser Art, woraus sich das allmählige Entstehen derselben ableiten, ließe, daß es durchaus undenkbar ist, daß sie von sich selbst sich so gebildet haben können. Wie vieles aber in ihrer Lehre, wie in der Verfassung auf ihren Ursprung von den Manichäern hindeutet, hat wohl aus dieser Darstellung hervorgeleuchtet. Die Abweichungen von der manichäischen und gnostischen Lehre selbst, lassen sich theils dem falschen Verstehen oder absichtlichen Mißdeuten von Seiten derer, die uns ihre Geschichte aufbewahrt haben, theils der nothwendigen Veränderung der Zeit und der Verhältnisse, zuschreiben. Wir müssen also diese Secte als manichäische Mystiker bezeichnen. Zu der äußeren Geschichte derselben ist noch hinzuzufügen: Ein gewisser Graf Richard stellte sich zu ihnen übergehen zu wollen, und verrieth darauf ihre Geheimnisse an den König Robert.

Dieſer ließ ſogleich in Orleans eine Synode zuſammen kommen, die Ketzer verhören, und diejenigen, die ihren Glauben nicht verlaſſen wollten, lebendig verbrennen. Sie gingen mit freudigen und ſtandhaften Muth für ihre Ueberzeugung in den Tod [41]). Doch war mit dieſer Verfolgung keineswegs dieſe Secte vernichtet. Schon J. 1025 wurden zu Orleans von neuem Ketzer von derſelben Secta entdeckt, von denen 10 Canoniker den Scheiterhaufen beſteigen mußten [42]). Um dieſelbe Zeit mochte es ſeyn, als bey Toulouſe Manichäer entdeckt wurden, die ſich durch verſchiedene andere Gegenden des Abendlandes im Verborgenen hinzogen, und mehr und mehr für ihre Secte zu gewinnen ſuchten. J. 1030 hatten ſie ſich ſchon ſo ſehr angehäuft, daß der Herzog Wilhelm von Aquitanien eine Synode gegen die Manichäer halten mußte [43]). So ſehen wir ſie ohne Aufhören

41) Nach Glaber Radulf a. a. O, waren es 13 Menſchen, die verbrannt wurden. Nach einem Fragment der aquitaniſchen Geſchichte in Ducheſne T. IV, p. 80. dagegen, wurden allein 10 Canoniker verbrannt.

42) Dieſe Nachricht giebt Ademar a. a. O.

43) Aquitanicae historiae frgm. in Ducheſne scriptt.

immer weiter um sich griffen, bis ganz Südfrankreich mit manichäischen Ketzern angefüllt war, die unter dem Namen der Albigenser zusammengefaßt wurde. Doch ehe noch diese Secte so offen zum Ausbruch kam, zeigten sich in andern Ländern hie und da Spuren von ähnlichen Ketzern 44). Diese Spuren verfolgen wir nun weiter.

3. Mystiker zu Arras in den Niederlanden.

Denen von Orleans folgen zunächst diejenigen, die J. 1025 zu Arras (Attrebatum) in den Nie-

---

Franc. T. IV. „Simili modo apud Tholosam inventi sunt, et per diversas occidentis partes Manichaei exorti per latibula sese occultare coeperunt, decipientes quoscunque poterant.“

44) Ich habe es für nöthig gehalten, bey der Darstellung dieser Mystiker in Orleans so genau und vollständig als möglich zu seyn, weil sie die ersten dieser Gattung sind, die in der Geschichte vorkommen. Bey der Darstellung der folgenden ähnlichen Secten kann ich mich nun häufig auf das hier gesagte berufen, oder manches stillschweigend, als schon daraus bekannt, voraussetzen.

derlanden entdeckt wurden [45]). Auch sie leiten ihren Ursprung aus Italien ab. Ein gewisser Gundulf nehmlich, der aus Italien zu ihnen gekommen war, habe sie, wie sie sagten, unterrichtet [46]). Sobald der Bischof Gerhard von Cambray und Arras Nachricht davon erhielt, so berief er sogleich eine Synode zu Arras. Nachdem hier vom Bischof Nachforschungen gegen die Leute veranstaltet worden waren, bekannten sie frey ihren Glauben, wurden aber, da sie durch die Widerlegungen und Ermahnungen des Bischofs sich wieder bekehren ließen, sämmtlich in die katholische Kirche wieder aufgenommen [47]).

Die Lehren, die sie hier bekannt hatten, waren folgende: 1) Als einzige Quelle ihres Glaubens nahmen sie die heil. Schrift an, wie sie

45) Ihre ganze Geschichte können wir nur aus einer einzigen Quelle schöpfen, die zum Glück doch ziemlich reichhaltig ist. Es sind nehmlich die Acten der Synode zu Arras, die vom Bisch. Gerhard von Cambray und Arras wegen dieser Ketzer gehalten wurde. Man findet sie in Dacherii spicil. T. I, p, 607—24. ed. recent.

46) Syn. Attreb. ap. Dacher. p. 607.

47) Ebend. S. 612 fgg. und S. 624.

von Gundulf darin unterrichtet waren [48]). 2) Es giebt kein anderes Mittel, um zur Seligkeit zu gelangen, als eine gewisse Gerechtigkeit (justitia) [49]). Unter dieser justitia verstehen sie hier nichts anderes als Rechthandeln, oder einen gerechten Lebenswandel [50]). Daraus geht hervor, daß nach

48) Ebend. S. 607. „Se esse auditores Gundulfi — et ab eo evangelicis mandatis et apostolicis informatos, nullamque prae. nohanc scripturam se recipere." Unter dieser scriptura (nehmlich diejenige, in welcher die evangelica mandata et apostolica enthalten sind) ist nicht etwa eine eigene, von Gundulf abgefaßte Schrift zu verstehen, sondern dies kann keine andere seyn, als die heilige Schrift selbst, in welcher sie von Gundulf unterrichtet (informati) waren. Vergl. Ebend. S. 608. „Lex et disciplina nostra, quam a magistro nostro accepimus, nec evangelicis decretis nec apostolicis sanctionibus contraire videbitur, si quis diligenter eam velit intueri."

49) Ebend. S. 607. „quandam justitiam praeferentes, hac sola putabant hominem salvari, nullumque in sancta ecclesia aliud esse sacramentum, per quod ad salutem pervenire potuissent."

50) Nachdem sie ihre moralischen Vorschriften ausgesprochen haben, fahren sie, a. a. O. S. 608 sofort: „servata igitur hac justitia, nullum opus est baptismi etc."

ihrer Lehre, die Seligkeit nicht durch die göttliche Gnade, sondern durch eigenes Verdienst des Menschen erlangt werde [51]). Daraus folgt aber weiter, daß die Buße (poenitentia) d. h. die äußere, kirchliche, nichts dazu beytrage, um die Sünder mit Gott zu versöhnen [52]). Durch diese justitia

51) Ebend. S. 623. — „Falsae justitiae doctrinam introducere tentatis, quam divinae gratiae adeo praeponitis, ut omnia propriis meritis adscribatis.“ Die justitia wird also von ihnen in einem andern Sinn als in der Kirche die justificatio genommen. Denn diese bedeutet einen actum Dei, quo homines justos d. h. sibi acceptos facit, jene verstehen einen actum hominis, quo se ipsum justum, i. e. a Deo probatum reddit.

52) Ebend. S. 607 heißt es: „poenitentiam nihil ad salutem proficere.“ Es scheint einigermaßen zweifelhaft, was unter dieser poenitentia zu verstehen sey. Entweder ist es eine innere, die Reue, oder Bekehrung des Geistes zu dem Bessern, oder äußere, die in gewissen äußern Verrichtungen besteht, die von der Kirche zu Abbüßung der Vergehen, auferlegt werden, d. h. Bußübungen. Der Bischof streitet in seiner Rede gegen beyde zugleich, und unterscheidet die zwey Begriffe nicht genug. Einige Stellen in dem Bekenntniß der Ketzer selbst lassen es auch zweifelhaft, welche poenitentia sie meinen. Jedoch ist es am wahrscheinlichsten, daß es die äu-

oder Rechtlichkeit, wurde auch die Taufe und das Abendmal, wie sie lehrten, ihrer Kraft beraubt [53]). Gegen die Taufe brachten sie drey Gründe vor: 1) die Sittenlosigkeit der Geistlichen könne der

---

ßere oder kirchliche Pönitenz war, die sie verwarfen. Aeußere und kirchliche Dinge waren es überhaupt, gegen die sie stritten. Der Bischof nannte diese Pönitenz eine „tribulationem carnis“ (p. 618), und sagt, daß auch für Todte eine „poenitentia vicaria,“ also eine äußere, geleistet werden könne. Wenn aber einige Stellen in den actis syn. Attreb. die innere Buße bezeichnen, so kann dieß leicht geschehen seyn, indem man die beyden Begriffe nicht gehörig trennte. Hätten aber unsere Ketzer die innere Buße als unwirksam zur Besserung verworfen, so stimmten sie darin dem augustinischen System bey, nach welchem der Mensch, wenn er die einmal dargebotene Gnade nicht ergriffen hatte, später nie dazu zurückkehren könne. Da diese Ansicht in geradem Widerspruch steht mit der Lehre dieser Ketzer, daß die Seligkeit nicht durch Gnade, sondern durch eigenes Verdienst erworben werde, so muß man schon deswegen glauben, daß sie nur die äußere Buße verworfen haben.

53) Ebend. S. 607. „Dicebat baptismatis mysterium et dominici corporis et sanguinis sacramentum nullum esse, et idcireo rejiciendum.“ Vergl. S. 608 und S. 624.

Taufe keine Kraft zur Seligkeit geben; 2) die Täuflinge sinken im Leben immer wieder in die Sünden zurück, denen sie in der Taufe entsagt haben. 3) Den Kindern, die sich ihres selbst nicht bewußt seyen, könne der Glaube und dessen Bekenntniß gar nichts helfen (S. 608). Im Abendmal läugneten sie die Gegenwart Christi. Sie sahen nichts anderes in demselben, als was man mit den Augen des Leibes sehen kann [54]). Ferner erklärten sie sich gegen die Anbetung der Heiligen; an den Bekennern sahen sie gar keine höhere Tugend, nur die Apostel und die Märtyrer hielten sie einer Verehrung würdig [55]). Den äußeren Gottesdienst schätzten sie im Allgemeinen sehr gering. Darin liegt hauptsächlich das Wesen ihres Mysticismus, daß sie, mit Verachtung gegen das Aeußere, die Religion nur in eine innere Gemüthsstimmung

54) A. a. O. S. 624. „Dominici corporis et sanguinis sacramentum nihil esse aliud contendunt, nisi quod corporis oculis intuetur.“

55) A. a. O. S. 608. „Nullum sanctis confessoribus donum virtutis spectare, praeter Apostolos et martyres neminem venerari.“ Vergl. S. 620. „Ne ab eis aliquam salutis gratiam posse spectari, quorum corpora in cineres resoluta, nihil a mortuis animalibus differre videntur.“

setzten, daraus ziehe hervor, daß sie die Kirche nicht höher achteten, als das eigene Wohnhaus, im Altar nichts heiligeres sahen, als einen Steinhaufen [56]), das Kreuz keiner Verehrung würdig hielten [57]), das Liedersingen in den gottesdienstlichen Versammlungen als abergläubischen Gebrauch verwarfen [58]), die Verehrung der Bilder unbillig

56) A. a. O. S. 613. „Dicentes in templo Dei nihil esse quod sit aliquo cultu religionis dignum magis, quam proprii domicilii cubiculum, nihilque in eo sanctum, praeter caementa et lapides, artificum opere digesta, sed et mensam Domini, in qua corporis et sanguinis ejus libamina offerantur, nullam in se aliud praeter acervum lapidum retinere sacramentum."

57) A. a. O. S. 621. „Adversus crucem dominicam et vivificum lignum, viperei dogmatis venena funditis, dicentes hoc ex errore hominum venisse, quod veneremur eam, cum nullam magis in se virtutem contineat, quam caetera ligna sylvarum, praeter quod opere manuum hominum est efformata, pro qua nulla veneratione digna est."

58) A. a. O. S. 621. „Quis autem dubitet vos immundo spiritu agitari, dum hoc, quod per sp. s. prolatum atque institutum est, i. e. usum psal-

ten [59]), und es endlich für ganz gleichgültig hielten, ob die Todten an geweihten Stätten, oder an andern beliebigen Orten begraben würden [60]). Vorzüglich aber zeigt sich ihr Mysticismus in ihrer Moral. Diese ist hauptsächlich aus biblischen Ausdrücken, die im wörtlichen Sinn aufgefaßt, nicht richtig von ihnen verstanden worden sind, geschöpft. Dieß leuchtet deutlich hervor aus der Art, wie sie ihre moralischen Grundsätze aussprechen. „Unser Gesetz und unsere Ordnung," so drücken sie sich aus [61]), „ist diese: die Welt zu verlassen, das

---

lendi in s. ecclesia, abjicitis, et quasi superstitiosum errori cultum imputatis."

59) Dieß wird, obgleich nicht deutlich gesagt, doch angedeutet, a. a. O. S. 622. Vergl. Basnage a. a. O. S. 102.

60) A. a. O. S. 617. „De sepultura etiam, quam praeter ullum salutis compendium, avaritiae sacerdotum adscribitis, sermocinabimur." — „Fingentes nullum praetendi mysterium sanctitatis, praeter id quod de ipso pretio sacerdotes sibi coacervent pecuniam."

61) Die Stelle heißt, S. 608, wörtlich so: „haec, (sc. lex et disciplina nostra) hujusmodi est: mundum relinquere, carnem a concupiscentiis frenare, de laboribus manuum suarum victum parare, nulli laesionem quaerere, charitatem cun-

Fleisch vor den Begierden zu vertheidigen, von seiner Hände Arbeit zu leben, niemand zu beleidigen, allen denen, die mit Mißgunst auf unsere Lebensweise blicken, mit Liebe zu begegnen.“ Man bemerkt in diesen Formeln eine auffallende Aehnlichkeit mit pietistischen Separatistengemeinden unserer Zeit, besonders mit herrenhuthischen Ausdrücken, wo die Bibel im wörtlichen Sinn unmittelbar dem ungebildeten Volke als Quelle der Religionskenntniß dient, woraus jene Mischung von roher Sinnenreligion und Ueberspannung, mit einfachem, reinem Christenthum hervorgeht. Dagegen näherten sich unsere Ketzer mehr der orientalischen und manichäischen Ascetik darin, daß sie die Ehe ganz verdammten, und daher die Verheyratheten in ihre Gemeinde nicht aufnahmen, und vom Himmelreich ganz ausschlossen [62]).

---

ctis quos zelus hujus nostri propositi teneat, exhibere.“

62) A. a. O. S. 619. „De connubiis vero, quae vos contra evangelica et apostolica decreta sacrilega mente abominanda judicatis, dicentes conjugatos in sortem fidelium nequaquam computandos, multa sctorum P. P. exempla etc.“ Vergl. S. 607. „conjugatos nequaquam ad regnum pertinere.“ Vergl. S. 608. 624.

Worin ihre gesellschaftliche Ordnung bestanden habe, und ob sie überhaupt eigene gesellschaftliche Einrichtungen gehabt haben, ist uns nicht berichtet. Daß sie aber ihrer Gesinnung nach Gegner der katholischen Kirche waren, dieß bekennen sie selbst häufig. Sie tadeln heftig das sittenlose Leben [62]) und die Habsucht der Geistlichen [64], sie erkennen die Heiligkeit des geistlichen Standes, ihre verschiedenen Grade, so wie den Ordination nicht an [65]) vom Bischof Gerhard aber werden sie beschuldigt, daß sie die kirchliche Ordnung umzukürzen, die Zucht zu zerstören, und die ganze Kirche zu vernichten gestrebt haben.

---

62) A. a. O. S. 608, wird die „vita reproba ministrorum" getadelt.

64) A. a. O. S. 617. „Avaritiae sacerdotum adscribitis." — „Fingentes nullum praetendi mysterium sanctitatis (sc. in sepultura) praeter quod de ipso pretio sacerdotes sibi coacervant pecuniam."

65) A. a. O. S. 626. „Veniendum est ad sacratissimos ordines, quos vestrae mentis pertinacia vos rejicere audimus." — S. 622. „Sed neque rebellionis vestrae tumorem diutius patior, qua ecclesiasticae administrationis ordinem in nihilum redigere laboratis."

Vergleichen wir diese Mystiker von Arras mit denen von Orleans, so läßt sich gar nicht läugnen, daß sie ihnen in vielen Punkten ähnlich waren. Außerdem daß sie, wie jene, aus Italien gekommen waren, stimmen sie auch in ihren Ansichten von der Kraft der Sacramente, von der Anbetung der Heiligen und der Märtyrer, von den Ceremonien, von dem Haß gegen die Welt, mit ihnen überein. Allein sie unterscheiden sich auch sehr bedeutend von jenen, erstlich darin, daß sie die biblische Lehre reiner aufgefaßt haben, als die von Orleans, und nur wenige Spuren jenen orientalisch-gnostischen oder manichäischen Lehren enthalten. Ihr unmittelbaren Ursprung aus der Bibel zeigt sich deutlich in ihren freyeren Ansichten von der Taufe und dem Abendmal, von der Gerechtigkeit und Wiedergeburt, und hauptsächlich in ihren moralischen Vorschriften von der Friedfertigkeit und der Feindesliebe. Zweytens aber unterschieden sich diese Leute von denen zu Orleans dadurch, daß ihre ganze Richtung mehr praktisch war, und sich der Speculationen ganz enthielten. Gänzlich unberührt blieben bey ihnen die Lehren von Gott, der Erschaffung der Welt, von Geist und Materie, von der Dreyeinigkeit, von Christo und seiner Natur. Daher bezieht sich auch ihr Mysticismus

ganz auf praktische Gegenstände, wie z. B. auf den äußern Gottesdienst, Verachtung der Welt, und Verwerfung der Ehe u. s. w. Die Ursache davon mag darin liegen, daß die Secte aus niedrigen, ungelehrten Leuten bestand [66]). Ueberhaupt scheinen diese Ketzer in ihrer Lehre nur schwach unterrichtet, und noch neu und unbefestigt darin gewesen zu seyn. Denn anders ließe es sich nicht erklären, wie sie durch die schwachen Gründe des Bischofs so leicht überzeugt, und zur katholischen Kirche zurückgeführt werden konnten. Daraus darf man vielleicht die Vermuthung ziehen, daß sie zwar zu derselben Secte gehörten, als die von Orleans, daß sie aber einem niederen Grad oder einem weitern Kreis derselben angehörten, in welchem, um schwächere, ungelehrte Menschen nicht gleich anfangs abzuschrecken, nur das praktische, und von den kirchlichen Formeln weniger abweichende gelehrt wurde, die eigenthümlichen Speculationen und Vorschriften des Manichäismus dagegen noch verborgen wurden.

66) Dieß sieht man theils aus ihrem ganzen Benehmen, theils daraus, daß sie, nach S. 624, nicht lateinisch verstanden.

4. Mystiker in Turin.

In viel bestimmterer Gestalt, und darum auch mehr als Manichäer, erscheinen die Mystiker in Turin [67]). J. 1030 wurde von dem Erzbischof Heribart von Mayland bey der Kirchenvisitation seiner Diöcese, auf dem Schloß von Monsfort bey Turin, eine ketzerische Gesellschaft entdeckt. Von ihrem Umfang ist uns nichts hinterlassen worden; doch scheint sie nicht ganz unbedeutend, wenigstens nicht, wie die vorhergehenden, bloß auf die niedere Volkskaste beschränkt gewesen zu seyn, da selbst die Gräfin des Schlosses dazu gehörte [68]).

Aus der Festigkeit und Hartnäckigkeit, womit sie an ihrer Ueberzeugung festhielten [69]), läßt sich

67) Was wir von ihnen wissen, schöpfen wir aus einer einzigen Quelle, nehmlich Landulphi hist. mediolanensis, lib. II, c. 27, in Muratori thes. scriptt. ital. T. IV, p. 88 fgg.

68) Landulph a. a. O. S. 89.

69) Es sind viele Stellen, die diese Standhaftigkeit und Festigkeit derselben beurkunden. Landulph. S. 88. (Girardus, einer der Ketzer) „promtissimum gerens ad passionem animum, laetus si vitam suppliciis gravissimis finiret etc.“ Ebend.

vielleicht schließen, daß sie schon einige Zeit hindurch bestanden, und so Zeit gehabt haben, sich hinreichend zu befestigen. Von der katholischen Kirche hatten sie sich getrennt, wie man daraus sieht, daß sie die Autorität des Papstes verwarfen, für ihre Secte einen besondern Papst oder Bischof hatten, und außerdem, unter dem Nahmen von Aeltesten (majores) noch andere Vorsteher ihrer Gemeinde [70]). Auch hatten sie eine Gütergemein-

S. 89. wird erzählt, daß sie vergebens mehrere Tage hindurch von orthodoxen Geistlichen in dem katholischen Glauben unterrichtet wurden, daß sie aber lieber den Scheiterhaufen besteigen, als ihren Glauben verlassen wollten. Nur wenige von ihnen kehrten zur katholischen Kirche zurück.

70) Land. a. a. O. S. 89. „Pontificem habemus, non illum romanum, sed alium, qui quotidie per orbem terrarum fratres nostros visitat, dispersos, et quando Deus illum nobis ministrat, tunc peccatorum nostrorum venia summa cum devotione donatur.“ Ich glaube nicht, daß unter diesem pontifex der unsichtbare und geistige, nehmlich Christus selbst zu verstehen sey, sondern ein wahrhaft menschlicher, der alle jene neuen Manichäersecten im geheimen regiert habe, und deren ununterbrochene Reihe bis zu dem apostolischen Zeitalter hinaufreichen soll.

schaft unter sich eingeführet [71]). Ihre Lehre gaben sie zwar vor, ganz aus der Bibel, A. u. N. T. und aus den kirchlichen Beschlüssen, geschöpft zu haben [72]), aber sie erklärten sie geistig oder mystisch. Ebenso hielten sie sich auch streng an die Formen der orthodoxen Dogmen, aber sie legten ihnen einen geistigen oder mystischen Sinn unter. Die göttliche Dreyeinigkeit, an die sie zu glauben vorgaben [73]), erklärten sie so: der Sohn Gottes ist das von Gott geliebte Gemüth des Menschen, der heilige Geist, der richtige und fromme Sinn der heiligen Schrift. Christus sey von der Jungfrau Maria geboren, heißt in ihrem Sinn nichts anders, als das menschliche Gemüth werde aus der heiligen Schrift (d. i. die Jungfrau Maria) wiedergeboren [74]). In der Taufe und im Abend-

71) A. a. O. S. 89. „Omnem nostram possessionem cum omnibus hominibus communem habemus.“

72) A. a. O. S. 89. „V. et N. T. et sanctos canones quotidie legentes tenemus.“

73) A. a. O. S. 89. „Patrem et Filium et spiritum sanctum credimus et confitemur.“

74) A. a. O. S. 89. Hier erklärt sich der Ketzer Girard (Gerhard) selbst so darüber: „Quod dixi Filium, animus est hominis, a Deo dilectus. Quod

mahl wollten sie kein Mysterium anerkennen. Ja einer der Ketzer (Girard) bekannte frey, daß er den katholischen Glauben verwerfe [75]).

Ihre moralischen Grundsätze sind ganz ascetisch-orientalisch. Die Keuschheit beobachteten sie so streng, daß sie sich der Ehe entweder ganz enthielten, oder, wenn sie schon verheyrathet waren, den ehelichen Beyschlaf nie ausübten [76]). Sonderbar aber dunkel ausgesprochen ist der Glaube jener Ketzer, daß sich das Menschengeschlecht, wenn es sich ohne Sünde verbände, auch ohne Beyschlaf fortpflanzen würde [77]). Ascetische Strenge

---

dixi spiritus s., divinarum sententiarum intellectus, a quo cuncta discrete reguntur. J. Christus est animus sensualiter natus ex Maria Virgine, videlicet natus est ex scta scriptura, spectus, sctarum scripturarum cum doctrina intellectus."

75) A. a. O. S. 89, wo der E. B. Heribert jenen Girard darüber befragt.

76) A. a. O. S. 88. „Virginitatem prae ceteris laudamus, uxores habentes." — „Nemo nostrum uxore carnaliter utitur, sed quasi matrem et sororem diligit."

77) Diese Stelle steht a. a. O. S. 89. „Si universum genus humanum se conjungeret, ut eor-

zeigen sie ferner in dem übertriebenen Eifer des Betens, so daß sie nicht eine Stunde ohne Gebet vorübergehen ließen, in ununterbrochenen Fasten, und in der Enthaltung vom Genuß des Fleisches [78]). Endlich mag auch die Verachtung des Todes, und die Gleichgültigkeit und Härte bey Ertragung von Schmerzen, die bey ihnen bis zur fanatischen Begierde Martet und Tod für ihren Glauben zu ertragen, stieg, und wodurch sie die Qualen der Ewigkeit zu vermeiden hofften [79]); aus

---

ruptionem non sentiret, sicut apes sine coitu genus humanum gigneretur."

78) A. a. O. S. 89. „Carnibus numquam vescimur, jejunia continua, et orationes indesinenter fundimus, semper die ac nocte nostri majores vicissim orant." Dieß anhaltende Beten haben sie mit den Bogomilen gemein, die daher ihren Namen haben. Vergl. Schröckh KG. Th. 29, S. 461 fgg.

79) Diese Gesinnung zeigen sie an mehrern Stellen. Z. B. a. a. O. S. 88. wird von dem genannten Girard gesagt: „cum ante vultum venisset, promptissimum gerens ad passionem animum, laetus si vitam gravissimis suppliciis finiret — astitit." Ferner S. 89. „nemo nostrum sine tormentis vitam finit, ut aeterna tormenta evadere possimus." Dann weiter: „si nos per tormenta a malis ho-

der mystisch-manichäischen Verachtung alles Irdischen und Fleischlichen, hervorgegangen seyn. Aus allem diesen scheint es höchst wahrscheinlich, daß diese Sekte von den Paulicianern abstammt.

---

5. Mystiker in Goslar.

Auch in Deutschland wird einiger manichäischer Mystiker Erwähnung gethan. Doch haben wir nur sehr wenige, unbedeutende Nachrichten von ihnen. Es findet sich nur eine einzige Stelle beym Hermannus contractus [80]) der folgendes von ihnen berichtet: Es seyen J. 1052 vom Kaiser Heinrich (dem III.) bey seinem Aufenthalt in dieser Stadt mehrere Ketzer entdeckt worden, die

---

minibus nobis ingesta defimimus, gaudemus, si autem aliquando nos ad mortem natura perducit, proximus noster, antequam animam damus, quoquomodo interficit nos."

80) Herm. contr. a. 1052. ap. Usser. de christianorum eccles. contin. success. p. 280. „Henricus Imperator a. 1052 Goslariae agens, suspendi jussit quosdam haereticos, inter alia pravi erroris dogmata manichaeae sectae, omnis esum animalis execrantia."

dieſer ſogleich habe aufhängen laſſen. Ueber das Weſen ihrer Ketzerey ſagt er nur, daß ſie außer andern manichäiſchen Lehren, auch alle Speiſe, die von Thieren kömmt, verabſcheut hätten. Obgleich ſich nun freylich aus dieſem Wenigen ein beſtimmtes Urtheil über dieſe Menſchen nicht ſchöpfen läßt, ſo iſt doch dieß wahrſcheinlich, daß ſie zu derſelben Gattung von Ketzern gehörten, als die bisher genannten. Sie waren der Zeit nach nur wenig von jenen entfernt, ihre Lehren waren, nach dem Ausdruck Herrmanns, manichäiſch, die Angabe von dem Abſcheu gegen alles Thieriſche bezeichnet ihre Lebensanſicht als ascetiſch-orientaliſch, und man verfuhr endlich auch mit derſelben Strenge gegen ſie, womit man vorzugsweiſe nur dieſe Art von Ketzer zu verfolgen pflegte.

6. Weiterer Fortgang dieſer Secten unter dem gemeinſchaftlichen Nahmen der Katharer.

Wir haben geſehen, daß ſich bis in die Mitte des 11ten Jahrhunderts durch Frankreich, die Niederlande, Italien und Deutſchland einzelne Gemeinden im Geheimen fortgeſetzt und ausgebreitet

hatten, die sich von der römisch-catholischen Kirche losgetrennt hatten, und die einen allgemeinen, heftigen Kampf gegen die Oberherrschaft derselben vorbereiteten. Dieser Kampf kam aber erst mit der Mitte des 12ten Jahrhunderts völlig zum Ausbruch, und von den bisher erwähnten Secten bis zu diesem Zeitpunct liegt also ein Zeitraum von beynahe einem Jahrhundert, in welchem die Geschichte fast ganz von ihnen schweigt. Die Geschichte dieses Kampfs selbst gehört nun zwar größtentheils schon in die folgende Periode der Geschichte des Mysticismus im Mittelalter, aber der Ursprung desselben liegt doch schon in dieser Periode, und muß daher hier weiter verfolgt werden. Wir müssen also hier den Zusammenhang nachweisen, der zwischen den Ketzern des 11ten Jahrhunderts, mit den Schaaren von Manichäern, die im 12ten Jahrhundert fast das ganze Abendland überschwemmten, statt findet, und zeigen, welchen Einfluß die Bewegungen dieser Mystiker des 11ten Jahrhunderts, auf den Kampf hatten, der im 12ten Jahrhundert von dem manichäischen Mysticismus gegen die abendländische Theologie geführt wurde.

Diejenige Secte, die unter dem Nahmen Katharer am meisten bekannt ist, außerdem aber auch eine Menge andere Nahmen hat, wie Patarener,

Publicaner, Bulganer, Boni homines, Passagères oder Passagieri, Piphler, Tesserantes etc. [81]), zeigte sich offen im Abendlande erst seit der Mitte des 12ten Jahrhunderts. Doch muß man aus dem

81) Die Etymologie und Bedeutung dieser Nahmen ist zum Theil sehr dunkel. Man muß immer dabey bedenken, daß die Benennungen einer und derselben Secte in den verschiedenen Ländern verschieden waren. So wurden sie in Deutschland und Italien hauptsächlich Katharer genannt (vergl. Ekbert serm. contr. Catharos Dedic. in Bibl. P. P. max. T. XXIII. p. 601. „hos Germania nostra Catharos, Flandria Piphles, Gallia Texerans, ab usu texendi, appellat“), und diß wurde, nach der weichern Aussprache, besonders von den Italienern, in Kazzarer oder Gazzarer verwandelt. Denn ich halte nicht, wie Mosheim (Ketzergesch. Th. 1. S. 337 fgg.) Gazaren für den wahren, ursprünglichen Nahmen der Secte, den von ihrem Vaterland, die Gazarey, Gazaria, d. h. das Land, welches im Alth. Chersonesus Taurica, jetzt die kleine Tartarey heißt, bekommen haben, sondern ich glaube vielmehr, daß sie den Nahmen aus Griechenland, woher sie nach Italien und in die übrigen abendländische Gegenden kamen, mitgebracht haben. Sie wollten damit, nach dem Beyspiel der alten Manichäer (vergl. Füßlin K. G. der mittl. Zeit S. 45, no. 50.) andeuten, daß sie rein und unbefleckt seyen von den Flecken

Umfang und aus der Kraft, mit der sie damals schon, als sie entdeckt wurden, auftraten, schließen, daß ihr Ursprung in viel frühern Zeiten zu suchen sey. Auch fehlt es nicht an Spuren in der Ge-

---

der katholischen Kirche. Eigentlich hießen nur die Vollkommnen, oder Auserwählten (perfecti, electi) Καθαροι, oder Καθαρισται, aber gewöhnlich wurde dann auch die ganze Secte so genannt. Aehnliche Beyspiele solcher Benennungen zeigt uns die Kirchengeschichte in den Donatisten, die sich ebenfalls καθαροι nannten, und der Nahme Puritaner hat ja dieselbe Bedeutung. Dieselbe Secte der Katharer wurde in Frankreich, von ihrer Frömmigkeit und Rechtschaffenheit bons hommes, boni homines genannt. Was ist dieß anders als eine Uebersetzung des Nahmens Katharer? (Vergl. Pagi crit. in Baron. ad A. 1179 „vox boni homines, Catharorum voci aequivalet.“) Es lag darin nicht gerade eine Anerkennung ihrer wahren Frömmigkeit. Auch in unsern Zeiten nennt man ja eine gewisse Gattung von Separatisten, die jener alten nicht ganz unähnlich sind, von der ganz besondern Frömmigkeit deren sie sich rühmen, Frömmler oder Pietisten. Bulgaren (woraus die Franzosen bougre machten, was noch bis jetzt als Schimpfwort geblieben ist) hießen sie von Bulgarien, woher sie kamen. Patarener hießen eigentlich, von einer Gegend in der Stadt Mayland, Pataria, diejenige Parthey

schichte, die es zu beweisen scheinen, daß die manichäische Ketzerey der Gemeinden des 11ten Jahrhunderts, bis zur Ankunft der Katharer im 12ten Jahrhundert ununterbrochen im verborgenen fortgepflanzt worden sey [82]). Daß sie vorzüglich in

---

von Priestern, welche in Mayland das Cölibat der Geistlichen vertheidigten. Von ihnen wurde der Nahme auf die Katharer übertragen, weil sie, wie jene, die Ehe verdammten. (Vergl. Muratori ant. ital. T. V. p. 83.) Der Nahme Publicaner scheint verfälscht zu seyn aus Paulicianer, von denen sie größtentheils abstammten. Vielleicht könnte der Nahme auch so entstanden seyn, daß man den Nahmen Piphler d. i. peuples, Pöbel, den man ihnen in den Niederlanden, weil sie dort meistens aus niedrigen Menschen bestehen mochten, auflegte, lateinisch durch Publicani ausdrücken wollte. Wenigstens nannte man sie in dieser Beziehung auch Popolicani (vergl. Dufresne in obss. ad Villebrandi hist. Constantinop. p. 269.), woraus Publicani sehr leicht entstehen konnte. In Italien hießen sie auch Passageres oder Passagieri und Passagini, im Griech. ἀσταυροι, von ihrem herumschweifenden, wandernden Leben; in Frankreich Texerantes, tesserans, weil ein großer Theil der Ketzer aus Webern bestand (s. Ekbert a. a. O.); vergl. Füßlin K.G. der mittl. Zeit S. 37—48.

82) Der gleichzeitige Schriftsteller über die Katharer,

Italien und im südlichen Frankreich nie ganz untergegangen waren, beweisen die Synoden, die J. 1119 zu Toulouse von dem Papst Calixt II. u. J. 1139 von Innocenz II. im Lateran gehalten wurden, in welchen außer den Brusianern und Henricianern, auch manichäische Ketzer verdammt wurden [83]). Nach der Mitte des 12ten Jahrhunderts war nicht allein Italien, hauptsächlich das nördliche, und Südfrankreich, mit Kathaxern erfüllt, sondern sie hatten sich auch in den Niederlanden und in mehreren Gegenden Deutschlands festgesetzt, und ihr Bekehrungseifer trieb sie oft selbst bis nach Britannien und Spanien [84]).

Ebbert spricht diese Vermuthung sehr bestimmt aus, in seinen serm. adv. Katharos, serm. I, in Bibl. P. P. max. T. XXIII, p. 601. „ecce enim quidam latibulosi homines perversi et perversiores, qui per multa tempora latuerunt, et occulte fidem Christianam corruperunt" etc.

83) Vergl. Fleury hist. eccl. T. XIV, p. 291 und 497. Auf beyden Synoden wurden Ketzer verdammt, die sich einer höheren Frömmigkeit rühmten, die die Taufe und das Abendmal verwarfen, die geistliche Würde geringschätzten, und die Ehe nicht gestatteten. Man sieht darin deutlich Lehren, wie wir sie bey den bisherigen Ketzern gefunden haben.

84) Wegen Italien und Frankreich bedarf es keiner

Deutlicher und bestimmter noch als aus diesen historischen Spuren ergibt sich der Zusammenhang der Katharer des 12ten Jahrhunderts mit den Ketzern des 11ten, aus ihrer Uebereinstimmung in Lehre und Leben. Sie läßt uns keinen Zweifel darüber übrig, daß sie nicht allein aus einer

---

Belege. Von den Ketzern am Niederrhein, in der Gegend von Kölln und Bonn, vergl. Ekbert serm. 8. in Bibl. P. P. max. T. XXIII, p. 615, so wie Evervin epist. ad S. Bernardum Clarev. in Mabillon analectis vett. T. III. p. 452, und der heil. Bernhard selbst, in seinen Reden über das hohe Lied, serm. LXV und LXVI, Opp. ed. Paris T. III, p. 108 — 112. Daß ferner in der Mitte des 12ten Jahrhunderts (J. 1160.) aus Gasconien Mehrere von der Secte der Publicaner nach Brittanien gekommen seyen, berichtet der englische Geschichtschreiber Wilhelm von Neubridge in historia Anglorum Lib II, c. 13, in Richini dissert. de Catharis c. 2. p. XV. Eben derselbe erzählt auch, daß schon damals, außer in Frankreich, Italien und Deutschland, auch in Spanien viele angesteckt gewesen seyen. Späterhin, im 13ten Jahrhundert wurde die Stadt Leon in Spanien ein Hauptsitz der Katharer oder Albigenser wie Lukas von Thuy berichtet in s. Buch de controversiis adv. Albigensium errores, Lib III, c. 9. in Bibl. P. P. max T. XXV, p. 244.

Quelle, nehmlich der morgenländiſche Philoſophie des Manichäismus, hervorgegangen waren, ſondern daß ſie nur einer und derſelben Secte angehörten. Es findet ſich kein anderer Unterſchied zwiſchen ihnen, als den die Zeit und die Verhältniſſe nothwendig hervorbringen mußten. Was ſich bey den Ketzern des XIten Jahrhunderts nur in ſchwachem Anfang findet, das iſt bey den Katharern vollkommner ausgeführt.

Blicken wir auf das zurück, worin die Ketzergemeinden, die wir oben beſchrieben haben, unter ſich übereinſtimmen, und was alſo den eigenthümlichen Charakter ihrer Secte ausmacht, ſo läßt ſich dieß auf Folgendes zurückführen:

1) Trennung von der katholiſchen Kirche.

2) Dualiſtiſche Speculationen von Gott, von der Schöpfung der Welt, von Chriſto und der Natur des Menſchen.

3) Geringſchätzung des äußern Gottesdienſtes, beſonders der Sacramente der Taufe und des Abendmals.

4) Ascetiſch-myſtiſche Strenge im Leben, wie ſie aus dem Orient in die chriſtliche Kirche gebracht worden iſt.

Was zuerſt die Trennung von der katholi-

schen Kirche betrifft, so drückt sich diese in ihrer Gesinnung und Verfassung nur noch viel stärker und bestimmter bey den Katharern aus, als bey denen des IIten Jahrh. Sie zeigt sich theils im Haß gegen die kirchlichen Anstalten, hauptsächlich gegen den Papst, dessen göttliches Ansehn, und gegen die Geistlichen, deren Heiligkeit sie nicht anerkannten, und deren Lasterhaftigkeit sie auf das Heftigste tadelten [85]). Eben so verachte-

85) Ekbert serm. 10, a. a. O. p. 621, redet von den Manichäern am Rhein so: „dicitis ordinem sacerdotii defecisse apud nos, et nusquam inveniri veros sacerdotes, nisi inter vos.“ Ferner S. 622. „Nescimus sub quo Papa acciderit hic defectus, sed hoc scimus, quod ex multis temporibus omnes, qui dicebantur romani Pontifices, et Cardinales, semper avari fuerunt, et superbi et multis ex causis indigni sacerdotii Christi, et ex hoc certi sumus, quod verum sacerdotium apud ipsos non esset.“ Von den Manichäern des 12ten Jahrhunderts im südlichen Frankreich erzählt Eberhardus Bethunensis in antihaeresi adv. Waldenses, c. 1. (so hat es der Herausgeber, Gretsar, zu Ingolstadt 1613. betitelt, aber unrichtig, denn es ist eigentlich gegen die Kathgrer und Albigenser gerichtet) c. 10, in Bibl. P. P. max. T. XXIV, p. 1552. „Oblationum quoque munera retundentes, decimas et pri-

ten sie den äußern Gottesdienst, wie er in der Kirche eingerichtet war [86]). In sie erklärten selbst bisweilen offen, daß sie darauf ausgingen, die katholische Kirche zu stürzen [87]). Theils zeigten

mitias apud se retinent et furantur." Ebendas. c. 5. p. 1537. „Praelatis nostrae ecclesiae obedire nolunt, dicunt enim, quod fornicatores sunt, adulteri, mendaces, rapaces et rapidi." Dasselbe berichtet von ihnen Bernardus Abbas fontis calidi, adv. Waldenses, c. 1—4, in Bibl. P. P. max. T. XXIV, p. 1586—90. Vergl. damit wie sich die Ketzer von Orleans und von Turin über diesen Gegenstand äußerten.

86) Derselbe Eberhard c. 5. u. d. O. p. 1536. „Universalis ecclesiae nituntur struere fundamentum, ecclesias destruunt, nec jam ecclesias vocant, sed speluncas et quod dictu terribile est, et auditu, verbis inhonestis et etiam execrandis ecclesiarum pastores et eorum vestimenta, altaria, et vasa contaminant sacrosancta." Daß sie außerdem das heilige Chrisma, die Wallfahrten, die Verehrung des Krucifix u. s. w. verwarfen, erzählt ebenfalls Eberhard c. 11. 12. und 17.

87) Reinerus contra Waldenses, c. 5. in Bibl. P. P. max. T. XXV, p. 264. führt davon folgendes Beyspiel an. Cum quidam haeresiarchae nomine Hainricus duceretur ad mortem, dixit coram omnibus: merito nos damnatis; quia si status noster non

ſie auch, daß ſie von der katholiſchen Kirche ſich getrennt hatten, a) in dem ſtolzen Wahn, daß ſie durch reineren Glauben, höhere Frömmigkeit und beſondere Gnade Gottes vor allen andern Menſchen ſich auszeichneten, und von Gott zu der höchſten Seligkeit auserwählt ſeyen, die außerhalb ihrer Secte auf keine Weiſe erreicht werden könne [88]). b) In den eigenen Einrichtungen ihrer Secte, durch die ſie ſich auch der Form nach auf das Beſtimmteſte von der katholiſchen Kirche ge-

esset minoratus, potestatem, quam exercetis contra nos modo, hanc nos exercuissemus contra vos, omnes sc. clericos et religiosos et laicos."

88) Dieſen Wahn beſtätigen ſchon die Nahmen Καθαροι, boni homines, die ſie ſich ſelbſt gaben. Aber Ekbert serm. 1, Bibl. P. P. max. T. XXIII, p. 601. ſagt von ihnen: „dicunt, veram Christi fidem et verum cultum Christi non alibi esse, nisi in conventiculis suis." Ferner Evervin in ſeinem Brief an den heil. Bernhard, in Mabill. anall. vett. T. III, p. 452, ſagt Folgendes von denſelben Katharern in der Gegend von Kölln in der Mitte des 12ten Jahrh. „Dicunt apud se tantum ecclesiam, eo quod ipsi soli vestigiis Christi inhaereant, et apostolicae vitae veri sectatores permaneant" etc. Aehnliches fanden wir bey den Ketzern des 11ten Jahrh.

trennt hatten. Wir sehen hier dasjenige, was bey den Ketzern von Orleans, Arras und Turin nur erst angefangen, und noch sehr unbestimmt war, von den Katharern genauer bestimmt, weiter ausgeführt und befestigt. So war die Eintheilung in Grade, von denen wir bey jenen nur schwache und unsichere Spuren fanden, bey den Katharern ganz offen und fest eingerichtet. Die Secte bestand nehmlich aus zwey Classen, den Vollkommenen oder Auserwählten, die durch eine feyerliche Handauflegung eines ihrer Vorsteher, die bey ihnen so viel wie die Taufe galt, und Tröstung (consolamentum) genannt wurde, in die höhere Ordnung der Secte aufgenommen wurde, und sich dadurch zu der genauesten Befolgung der strengeren ascetischen Lebensvorschriften verpflichteten, und den Gläubigen oder Hörern (credentes, auditores), die nur ihren Glauben und ihre Lehren, nicht aber ihre ganze Lebensweise angenommen hatten [89]). Au-

89) Petrus von Cernay, hist. Albig. c. 2. in Duchesne scriptt. Franc. T. V, p. 556. „Sciendum autem, quod quidam inter haereticos dicebantur perfecti s. boni homines, alii credentes haereticorum. Qui dicebantur perfecti, nigrum

Zerdem hatten sie ihre eigenen Vorsteher und Leh-
rer, die aus der Classe der Auserwählten genom-
men wurden, und diese hießen dann ordinati.

habitum praeferebant, castitatem se tenere mentiebantur etc., credentes autem haereticorum dicebantur illi, qui seculariter viventes, licet ad vitam perfectorum imitandam non pertingerent, in fide tamen illorum se salvari sperabant; divisi siquidem erant in vivendi modo, sed in fide et infidelitate uniti erant.“ Reinerus summa de Catharis et Leonistis c. 6. in Bibl. P.P. max. T. XXV, p. 266 fgg. spricht von diesem Unterschied zwischen Vollkommenen und Gläubigen. Im engern Sinn wurden nur die erstern Katharer genannt, weil die übrigen noch nicht rein von dem Schmutz der Welt waren. Davon wurden sie erst gereinigt durch das erwähnte consolamentum, wovon außer Reiner a. a. O. auch Ermengurd adv. Waldenses, c. 14. in Bibl. P.P. max. T. XXV, p. 1612 eine Beschreibung giebt: „Modus consolamenti talis est: Ille qui dicitur Praepositus s. Episcopus, vel Diaconus, nominatus est Rector aliorum haereticorum sibi subjectorum. Et quando volunt facere consolamentum alicui viro vel mulieri, ille qui Major et Ordinatus dicitur, ablutis manibus, librum Evangeliorum in manibus suis tenens, eum vel eos, qui ad recipiendum consolamentum conveniunt, admonent: ut in eo consolamento

Nach Ekbert waren überhaupt dreyzehn Vorsteher der ganzen Secte (magistri), von denen einer die Stelle eines Papstes vertrat, die übrigen zwölf Vorgesetzte und Lehrer der Secte waren. Unter diesen standen siebenzig Bischöfe, die über die einzelnen Gemeinden gesetzt waren, wogegen jene zwölf meist herumreisten und die Oberaufsicht führten. Ferner hatten sie Presbyter, die den einzel-

---

omnem suam fidem et spem salutis animarum suarum in Deo et in illo consolamento ponant. Et sic super capita eorum libro posito, orationem Dominicam septies dicunt, et deinde Beati Joannis Evangelium ab in principio incipiens, usque ad hunc locum Evangelii, quod dicit: gratia et veritas per J. Christum facta est, audientibus dicit. Et sic consolamentum finitum est.“ Es ward, wie er sogleich hinzufügt, eigentlich nur von den sog. Ordinatis, d. i. ihren Geistlichen verrichtet, allein im Nothfalle konnte es auch durch jeden Vollkommenen oder consolatum, selbst durch Weiber geschehen. Eine andere Beschreibung des consolamenti giebt Ekbert serm. 8. a. a. O. Nach Evervin (epistl. ad Bern. in Mabill. a. a. O.) bildeten die auditores einen dritten, niedrigsten Grad, aus welchem man durch ein bloßes Handauflegen zu den credentibus, und zuletzt durch das consolamentum zu den perfectis aufstieg.

neu Bischöfen in ihren Diöcesen beygesetzt waren, Diakonen und Diakonissen, endlich, was als eigenthümlicher Charakter dieser Secte anzuzusehen ist, besondere Missionarien um ihre Lehren zu befestigen und auszubreiten [90]). Daß sie eigene Zu-

90) So beschreibt die Verfassung der Katharer des 12ten Jahrh. in den Niederlanden und am Niederrhein Ekbert serm. 1. Bibl. P. P. max. T. XXIII, p. 602. Er fügt noch hinzu, daß sie darin dem Beyspiel des Manes gefolgt seyen. Von dieser Beschreibung Ekberts weicht in einigen Punkten diejenige Reiners ab, contra Waldenses c. 6. Bibl. P. P. max. T. XXV, p. 269. Er schweigt ganz von den 12 magistris und der auf 72 festgesetzten Zahl der Bischöfe, und setzt dagegen vier Grade von Geistlichen unter den Katharern fest, nehmlich: episcopus, filius major, filius minor und diaconus. Der Bischof hatte die höchste Verwaltung der Kirche und der religiösen Gebräuche, die beyden filii standen ihm als seine Gehülfen zur Seite, und reisten in der Diöcese des Bischofs als Visitatoren umher u. s. w. Wir dürfen uns nicht wundern über diese Verschiedenheit in der Erzählung, da Reiner nicht von den Katharern des 12ten Jahrhunderts in den Niederlanden und am Niederrhein, sondern von denen des 13ten Jahrh. in dem südlichen Frankreich, in der Lombardey und im südlichen Deutschland redet. Wie vieles kann da Zeit und Verhältnisse in

sammenkünfte hielten, versteht sich unter diesen Umständen von selbst; über ihre Art erfahren wir, daß sie nicht in Kirchen sondern in unterirdischen Gewölben oder in Wohnhäusern und Werkstätten der Mitglieder der Secte gehalten wurden [91]). Diese kirchliche Verfassung befestigten sie durch strenge Disciplin, häufige Excommunication und öffentliche Buße. Endlich gaben sie ihrer Secte innere Kraft und Leben, durch eigene Schulen, die sie an mehreren Orten anlegten [92]).

---

der Verfassung der Katharer geändert; wie viel aber auch die Unwissenheit der Geschichtschreiber entstellt haben! — Von dem obersten Vorsteher der Secte, der von gleichzeitigen Schriftstellern Papst genant wird (vergl. Evervin a. a. O.), erzählt Matthaeus Paris. in Usserius de eccl. cont. success. p. 452, daß er meistentheils seinen festen Wohnsitz in Bulgarien gehabt habe. Einige von ihnen wohnten jedoch auch in Frankreich, vergl. Ebend, und Sandius in Nucl. hist. eccl. p. 392. Aber sowohl der Papst als die magistri und episcopi hielten sich sehr verborgen, und waren auch, ohne Eigenthum und bestimmte Belohnung, zur Armuth verpflichtet.

91) Ekbert. serm. 1. Bibl. P. P. max. T. XXIII, p. 601.

92) Reinerus c. 3. p. 264. zählt die Schulen der Katharer in der Diöces von Passau nahmentlich auf.

Die Uebereinstimmung der Katharer mit den Ketzern des XIten Jahrhunderts in ihrem Glauben, zeigten sie

1) in ihrem Gebrauch der h. Schrift. Wie jene erklärten sie zwar die Bibel für die wahre Quelle ihres Glaubens, aber eben so verwarfen sie auch willkührlich einzelne Bücher derselben, wenn sie ihrem System nicht zusagten, und durch Anwendung der mystischen oder geistigen Erklärungsmethode fanden sie immer nur den Sinn darin, den sie eben finden wollten [93]).

Es waren in der ganzen Diöces 41, bisweilen an einem Ort 10 Schulen.

93) Vorzüglich sind es die niederländischen Katharer, die meist Leute aus geringeren Ständen waren, und deswegen vorzüglich Piphler und Texerauer genannt wurden, von denen erzählt wird, daß sie sich auf die Autorität der Bibel stützten. Vergl. Ekbert serm. praefat. Bibl. P. P. max. T. XXIII, p. 601. — Dieß scheint sich von ihren Vorfahren, die wir oben in Arras bemerkten, auf sie fortgeerbt zu haben. Von dem willkührlichen Gebrauch der Bibel mag nur dieß angeführt werden, daß das A. T. von einigen als ein Werk des Satans ganz verworfen wurde (vergl. Eberhard Bethun. contr. Wald. c. 1. Bibl. P. P. max. T. XXIV, p. 1526. „Sed objiciunt, legem non habere locum, post Chri-

2) In jenen dualistischen Speculationen von Gott und der Weltschöpfung, läßt sich, obgleich diese nur sehr wenig von den Ketzern des IIten

---

stum, quia Christus finis legis est, legemque finiri sic contendunt," und p. 1527. „dicendo autem novum, veteravit prius."); von andern, nach denen es von einem niederen Gott, dem Demiurg oder Weltschöpfer herrührte, nur zum Theil angenommen wurde (vergl. Moneta adv. Catharos L. I, c. 1. und L. II, c. 1.). Von der mystischen Erklärungsweise der Bibel vergl. Moneta adv. Cath. L. I, c. 1. „credunt Prophetas ante hujusmodi mundi constitutionem prophetasse in alio mundo et prophetias eorum ad sonum litterae esse intelligendas." Reinerus contr. Wald. c. 6. Bibl. P.P. max. T. XXV, p. 271. sagt von dem Katharer Joh. Lugio: „quidquid legitur in tota biblia, factum fuisse in hoc mundo." Alles also was im A. T. prophezeyt wird, deuteten sie mystisch auf eine höhere Welt. Andere erklärten dagegen moralisch, wie Reiner a. a. O. p. 267 erzählt: „Istos (die 4 Evangelien) dicunt recipiendos, sed tantum moraliter interpretantur." D. h. sie erklären sie nach ihrer Moral, also ascetisch-mystisch. Ich sehe übrigens nicht ein, warum man mit Füßlin (K.G. d. m. Z. S. 143 fgg.) annehmen soll, daß die Katharer diese Erklärungsmethode vom Origenes gelernt haben, da sie so ganz natürlich und

Jahrhunderts behandelt wurden, doch die Uebereinstimmung mit den Katharern leicht auffinden. Die Meinungen der Katharer theilen sich in diesem Punete in zwey Theile. Nach der einen Parthey nehmlich hatten von Ewigkeit her zwey sich entgegengesetzte Principien bestanden, ein gutes und ein böses, und aus diesem ist alles was da ist, hervorgegangen [94]). Die andere Parthey hinge-

---

nothwendig aus dem Glauben dieser Leute herfloß, daß sie selbst vom heiligen Geist erleuchtet seyen, oder daß Christus in ihnen lebe. Vergl. Ekbert serm. I, a. a. O. p. 601. Andere jedoch verwarfen auch die mystische Erklärung der Bibel, und hielten sich streng an den Buchstaben. Vergl. Reinerus a. a. O. c. 5. p. 265. Doch möchte dieß wohl hauptsächlich von den Waldensern gelten, die immer mit den Katharern verwechselt werden.

94) Moneta contr. Cath. L. I, c. 1. „Quidam illorum duo asserunt principia sine initio et sine fine. Unum dicunt patrem Christi et omnium justorum et Deum lucis. Alium vero Deum credunt esse illum, de quo Christus ait, Jo. X, 30, venit enim princeps mundi. Istum credunt esse Deum excaecantem mentes infidelium et Deum tenebrarum etc.“ Nach diesen zwey Grundwesen waren nun auch alle Dinge der Welt in zwey Reiche abgetheilt, das Ekbert so beschreibt: serm. 1.

gen ſtellte Einen höchſten Gott als den Urgrund aller Dinge auf, und betrachtete den Satan als einen urſprünglich guten Engel, der aber durch die Sünde von Gott abgefallen und verworfen worden ſey. Daher theilten ſich auch ihre Anſichten von der Schöpfung der Welt in mehrere Partheyen, indem ſie, 1) die Welt entweder als ewig und unerſchaffen [95]), oder als geſchaffen dachten [96]), 2) die Entſtehung der Welt entweder ganz allein von dem böſen Grundweſen ableiteten, und darum die Materie für durchaus bös hielten [97]), oder die

a. a. O. p. 602. „Duas naturas fuisse dicunt ab aeterno sibi invicem contrarias, unam bonam et alteram malam, et ex eis dicunt creata esse universa. Animas hominum et vitalem spiritum quorumlibet animantium et virtutem quae vivificat arbores et herbas, et quaelibet semina a Deo originem habera dicunt, et condita ex illa bona natura; imo et quandam partem Dei unumquodque talium esse volunt. Carnem vero omnium quae vivunt super terram, tam hominum quam aliorum animantium ab illo immani principe tenebrarum, i. e. diabolo dicunt habere, et condita ex mala natura.“

95) Reinerus a. a. O. p. 267.

96) Moneta a. a. O.

97) Reinerus a. a. O. c. 6. p. 270. „Item quod

Welt dem Stoff nach dem höchsten Gott, der Form nach dem Demiurg, d. i. dem gefallenen Gott oder dem Satan zuschrieben [98]). Daraus geht nun aber hervor, daß sie die Allmacht, Allwissenheit und Freyheit Gottes beschränken mußten durch die Macht des Satans [99]); denn ob sie sich gleich bey jeder Parthey Gott als mächtiger dachten als den Satan, so stand es doch nie in seiner Macht, diesen ganz zu überwinden und zu vernichten, und die Menschen von seiner Herrschaft zu befreyen [100]).

---

utrumque principium s. uterque Deus creavit angelos suos et summ mundum, et quod iste mundus est creatus, factus et formatus a malo Deo, et omnia quae sunt in eo. Vergl. Bonacursi vita haereticorum, in Dacher. spicil. T. I, p. 208.

98) Moneta a. a. O. „Nunc videamus ex parte opinionem eorum, qui unum asserunt Creatorem. — Ponunt enim principem mundi, quem diabolum et satanam scripturae dicunt, post creationem primae materiae a Deo factae, illam materiam distinxisse in quatuor elementa, exinde rerum species, prout videntur, distinxit."

99) Eberhardus Bethun. c. Wald. c. 5. Bibl. P. P. max. T. XXIV.

100) Reinerus a. a. O. p. 270. „bonus Deus non potuit perfectas suas facere creaturas, quamvis hoc voluerit, et hoc sibi et creaturis accidit

Von der Dreyeinigkeit, die, wie wir gesehen haben, von denen zu Orleans gänzlich verworfen, von denen zu Turin mystisch ausgelegt wurde, galten ebenfalls verschiedene Meynungen unter ihnen. Diejenigen, die zwey Grundwesen annahmen, hielten den Sohn und heil. Geist nicht für Gott von Natur, sondern für Geschöpfe des guten Gottes [101]), die aber nur einen höchsten Gott über alles setzen, glaubten zwar daß die Personen des Sohnes und des h. Geistes Wesen göttlicher Natur, aber Gott dem Vater untergeordnet seyen [102]).

propter resistentiam mali Dei, qui actum suum malum sive quandam malitiam inseruit in eas, ex qua malitia creaturae habuerunt posse peccare."

101) Moneta a. a. O. praefat.

102) A. a. O. „Qui unum asserunt creatorem, credunt Deum patrem esse majorem filio et filium majorem spiritu sancto." Vergl. Reinerus a. a. O. c. 6. p. 270. Beyde Ansichten von der Dreyeinigkeit, die erstere, indem sie annahmen der Sohn sey εν τῳ αἰωνι geschaffen, die andere in der Lehre von der Subordination des Sohnes und heiligen Geistes, gaben Veranlassung sie der arianischen Lehre zu beschuldigen. Sie wurden daher häufig Arianer genannt. Vergl. Bernhardus, der seine Schrift zugleich adv. Waldenses et Arianos, als gegen eine

Demgemäß waren auch ihre Ansichten von der Person Christi von der Kirche gänzlich abweichend, und mehr mit den Ketzern des XIten Jahrhunderts übereinstimmend. Die verschiedenen Theorien darüber lassen sich auf folgende zwey bedeutendsten zurückführen: 1) daß Christus ein göttliches Wesen, ein Aeon gewesen sey, und nicht einen wahren sondern nur einen scheinbaren menschlichen Körper gehabt habe [103]). (Doketismus). 2) Daß Christus nichts anderes als ein wirklicher Mensch, und Sohn der Maria und des Joseph gewesen sey [104]). Sie hielten aber dennoch die

und dieselbe Secte, überschrieb. Bibl. P. P. max. T. XXIV. p. 1586.

103) Diese Ansicht folgte nothwendig aus dem Glauben an zwey Grundwesen, nach welchem alles Fleisch, also auch der menschliche Körper, dem bösen Grundwesen angehört und absolut bös ist. Vergl. Ekbert serm. 1. a. a. O. p. 602. und serm. 12. p. 650. Bestimmter noch finden wir diese Meinung bey Moneta L. III. c. 5. — „similiter dicunt quod non vere passus sit, nec vere mortuus, nec vere ad inferos descendit, nec etiam vere surrexit."

104) Reinerus a. a. O. c. 6. p. 266 und 67 erzählt von dem Theil der Katharer, der den Beynahmen der Ortlibenser hatte, daß sie diese Meinung von Christo hatten. Er sagt: „Jesus, quem dicunt

Formeln der Dreyeinigkeit fest, erklärten sie aber mystisch [285]).

Eben dieser Dualismus lag auch ihrer Lehre von der Natur des Menschen zum Grunde. Aber der Dualismus ging hier zugleich auch in Emanatismus über. Sie gingen von der gemeinschaftlichen Annahme aus, daß der Körper des Menschen, der aus Materie besteht, durch das böse Grundwesen hervorgebracht, und darum dem Reiche der Finsterniß und der Sünde unterworfen sey, die Seele hin-

filium fabri, sc. Joseph, carnalem, sicut ego sum carnalis filius patris mei."

285) Dieselben Ortlibenser deuten im Reiner a. a. O. die Dreyeinigkeit auf folgende Weise: „Dicunt quod ipsi sint Pater et filius et spiritus s. Ille enim dicitur Pater, qui primo intrat sectam ipsorum. Filius, qui a tali Patre per ipsius praedicationem intrat in sectam ipsorum. Spiritus s. qui est perfectus in secta ipsorum." Oder S. 267. „Pater qui trahit aliquem praedicatione ad sectam, filius qui trahitur, sp. s. qui cooperatur trahenti." Davon machten sie die Anwendung auf die himmlische Dreyeinigkeit so: Gott ist durch sein Wort der Stifter, Vater der Secte; Jesus, als derjenige der sein Wort zuerst annahm, sein Erstgebohrner, der Sohn; und der heilige Geist ist Petrus, der ihn unterstützte in Verbreitung des göttlichen Worts.

gegen sey göttlicher Natur, entweder ein Theil Gottes selbst, oder doch von Gott selbst geschaffen [206]). Die menschlichen Seelen nun, waren nach einigen von dem Fürst der Finsterniß mit Gewalt aus dem Reich des Lichts geraubt [207]),

---

106) Ekbert serm. 1. a. a. O. p. 602. „Animas hominum et vitalem spiritum quorumlibet animantium etc. a Deo originem habere dicunt, imo et quandam partem Dei esse volunt, Carnem vero omnium quae vivunt supra terram, tam hominum quam aliorum animantium ab illo immani principe tenebrarum, i. e. diabolo originem dicunt habere, et condita ex mala natura.“ Vergl. damit die Disputatio inter Catholicum et Paterinum haereticum, in Martene und Durand thes. nov. anecdott. T. V, p. 1706. „Respondet Paterinus: Deum creasse omnia, concedo. Intellige bona; sed mala et vana et transitoria et visibilia ipse non fecit, sed malus creator, sc. Lucifer. — Quod autem dicitur mundus per ipsum factus est, ita intellige, id est mundae animae, sc. nostrae; sed corruptibilia ista visibilia a diabolo facta sunt.“ etc.

107) Reinerus a. a. O. S. 270. „Item quod diabolus cum suis angelis adscendit in coelum, et facto ibidem praelio cum Michaële Archangelo, angelus boni Dei extraxit inde etiam partem creaturarum Dei, et infundit eas quotidie in huma-

nach andern, durch die Lockung des Böſen zur Sünde verführt, und deßwegen zur Strafe von Gott aus ſeinem Reich verworfen und der Gewalt des Satan übergeben [208]). Die Körper ſind die

nis corporibus et brutis et etiam de uno corpore in aliud, donec dictae creaturae reducantur in coelum." Vergl. Bonacursi vita haeretic. in Pacher. T. I, p. 608. „Dicunt etiam eumdem diabolum Adam de limo fecisse, et quendam angelum lucis in eo summa vi inclusisse." Nach andern entführte der Teufel a Engel durch Liſt aus dem Himmel, und ſchloß ſie in menſchliche Körper ein, von denen alle Menſchen abſtammen. Disput. int. Cathol. et Patar. a. c. D. c. 4. p. 740.

208) Ekbert serm. 2. Bibl. p. 602. „Dicebant animas humanas non esse aliud, nisi illos apostatas spiritus, qui in principio mundi de regno coelorum ejecti sunt." Der Katharer Johann von Lugio ſtellte nach Reinerus a. a. O. S. 270 fgg. darüber folgende Theorie auf: Jedes der beyden Grundweſen habe ſich eine eigene Welt geſchaffen, das gute eine unſichtbare, das böſe eine ſichtbare. In jeder ſeyen lebende Weſen geweſen. Allein, obgleich der gute Gott mächtiger ſey als der böſe, ſo habe doch der letztere durch ſeinen Widerſtand gegen den erſtern ſo viel Kraft, daß die Geſchöpfe des guten Gottes nur unvollkommen und ſündhaft ſeyn könnten. — Ganz einfach wird dagegen von der

Gefängniſſe, die ſie der Herrſchaft des Teufels unterwerfen. Nur indem ſie ſich von den Feſſeln der Materie befreyen, können ſie wieder in das Reich des Lichts und des Geiſtes zurückkehren. In der menſchlichen Seele unterſcheiden ſie noch den vernünftigen Geiſt, das πνευμα, d. i. die göttliche Kraft ſelbſt, die im Menſchen liegt, von der Seele als Lebenskraft, ψυχη, die dem Geiſt noch außer dem Körper gleichſam als eine zweyte, zartere Hülle diente, und die, wie einige ſagten, mit dem Geiſt zugleich aus dem Himmel hergekommen ſey, nach andern weſentlich zum Körper gehöre und daher mit ihm auch wieder untergehen werde [109]). Aus dieſer dualiſtiſch-emanatiſtiſchen Theorie von der Natur des Menſchen, folgte ſehr richtig die Auslegung der Erbſünde, die von den Katharern, nach dem Beyſpiel der Ma-

---

Secte der Concorezenſer, bey Reiner a. a. O. p. 272. folgendes darüber angenommen: „Item credunt, quod diabolus primo formaverit per se corpus hominis, et in illud infuderit primum angelum, qui in modico peccaverat. Item credunt, quod animae extractae sunt a dicto angelo. Vgl. Moneta L. I, c. 5.

109) Moneta L. IV, c. 8. §. 1. Dieß war wieder eine manichäiſche Lehre.

nichäer, aufgestellt wurde. Sie behaupteten nehmlich, die Sünde der Ureltern im Paradiese sey keine andere gewesen, als der Beyschlaf, wozu sie von dem Weltschöpfer, der zugleich der Gott des Bösen ist, in der Absicht verlockt worden seyen, damit die Menschen selbst die Gefängnisse hervorvorbrächten, durch welche die Seelen ihrer Nachkommen fortwährend in der Herrschaft der Materie festgehalten würden [110]).

110) Moneta L. I, c. 1. §. 2. „Dicunt etiam, quod mulier ad Adam ivit, et qualiter cum ipsa coiret, ostendit et suasit ei, sic Adam opere complevit, et istud esse esum ligni scientiae boni et mali asserunt; et hoc credunt relatis verbis a Moyse signatum sub nomine pomi vetiti.“ Nach dieser Theorie diente also die Geschlechtsvermischung in jeder Art und Weise zur Vermehrung des Reichs der Materie, und zur Gefangenschaft eines Geistes; die Katharer mußten sie also durchaus, in oder ausser der Ehe, gänzlich verwerfen und verabscheuen. Vergl. Ekbert serm. 5, Bibl. p. 607. „Dicitis enim quod fructus ille de quo praecepit Deus primo homini in paradiso, ne gustaret ex eo, nihil aliud fuit nisi mulier, quam creaverat. — Ex hoc ergo probatis omne genus humanum natum esse fornicatione.“ Nach derselben Theorie glaubten auch die Mystiker bey Turin, daß die Menschen nur

Die Folgen dieser Erbsünde wurden auf verschiedene Weise von den Katharern gedacht. Es theilten sich nehmlich die Ansichten über die menschliche Freyheit und die Kraft zum Guten in zwey Theile. Diejenigen die zwey Grundprincipien annahmen, aus welchen alles Gute und alles Böse nothwendig hervorgehe, mußten nothwendig die Freyheit des Menschen läugnen [111]); diejenigen

---

durch gänzliche Unterlassung des Beyschlafs zur ursprünglichen Vollkommenheit zurückkehren könnten. (Vergl. S. 446.).

111) Moneta L. I, c. 5. giebt folgende Ursache an, warum die Katharer die menschliche Freyheit verwarfen: „hujus rei causa una est, quia si populus Dei (d. h. die Geschöpfe Gottes) haberet liberum arbitrium ad utrumque, sc. ad bonum et ad malum, ab eodem fonte et eadem natura esset bonum et malum; sic ergo non esset necesse ponere duos Deus, quorum unus esset principium omnis boni et alius esset principium omnis mali.“ Aus derselben Lehre folgt, daß sie auch Gott selbst nicht Freyheit zugestanden; s. ebendas. „Deus non habet flexibilitatem ad bonum et malum.“ Wenn Johann von Lugio (in Reiner. c. 6, p. 270.), der 2 Grundwesen annimmt, den Menschen das „posse peccare“ zugesteht, so leitet er dieß doch nicht aus der eigenen Kraft und Freyheit des Men-

dagegen, welche annahmen, daß ein höchstes, gutes Wesen von Anfang an gewesen sey, daß das Böse aber erst durch die Sünde des Satan, der als gut geschaffen war, entstanden sey, gestanden dem Menschen Freyheit zu [112]). Diesen verschiedenen Grundsätzen gemäß glaubten nun die ersteren, daß die menschlichen Seelen entweder, so lange sie in der Gewalt der Welt oder des Teufels festgehalten würden, ihrer Natur nach durchaus bös und gar keiner Tugend fähig seyen [113]), oder,

---

schen ab, sondern aus den nothwendig sich einander widerstreitenden Naturen, der guten und bösen, die beyde in ihm wirksam sind.

112) Denn im Anfang war ja Alles gut, und nur durch Freyheit konnten die Geschöpfe von Gott abfallen und das Böse erzeugen. Moneta L. II, c. 1. „Asserunt etiam, quod peccatum ab eo (dem Lucifer) habuit initium per liberum arbitrium."

113) Daher sie, weil sie glaubten, daß der heilige Geist erst mit Christo zu den Menschen gekommen sey, (Moneta L. I, c. 1. „credunt nemini datum spiritum s. ante Christi ressurrectionem") alle fromme und gute Menschen, wenn sie vor Christo gelebt hatten, ohne Ausnahme verdammten. Dieß galt auch von den Patriarchen und Propheten des A. T. Vergl. Muratori antiq. ital. T. V. p. 94, der unter dem Verzeichniß ihrer Ketzereyen auch fol-

sobald sie mit der Kraft des heiligen Geistes begabt seyen, nothwendig zur Tugend geführt werden, und gar nicht sündigen können [114]); die andern hingegen glaubten, daß die menschlichen Seelen durch eigene Kraft und Verdienst das Gute vollbringen und dadurch zu ihrer ursprüng-

---

gende mit anführt: „quod Joannes baptista fuit malus; quod patres V. Ti non salvantur; quod Moses fuit malus; quod ante adventum Christi non fuerint aliqui boni.“ Cf. Eberhard, c. 2, p. 1530. Der heilige Geist ist aber nur innerhalb ihrer Sekte und wird durch das consolamentum ertheilt; daher außerhalb ihrer Sekte, oder ohne das consolamentum erhalten zu haben, niemand, auch bey der höchsten Tugend, selig werden kann, worüber sich eine starke Stelle findet bey Ermengard, c. 14, p. 1614. „Dicunt etiam quod nemo magnus vel parvulus, vir sive mulier, nisi illud consolamentum ab ipsis consolatis acceperit, coeleste regnum et angelorum societatem aliquo opere, vel beneficio, vel contemplatione religionis, nec etiam martyrio, etsi ab omnibus, quod impossibile, peccatis et delictis se abstineat, consequi potest.“

114) Wirklich sprachen sie es offen aus, daß derjenige, welcher durch die Handauflegung unter die Zahl der Vollkommenen aufgenommen, und den heiligen Geist

lichen Seeligkeit zurückkehren können [115]). Wir finden dieselbe Verschiedenheit der Meinungen in dieser Lehre auch bey den Ketzern des 11ten Jahrhunderts. Nehmlich die von Orleans scheinen der ersteren beygestimmt zu haben, die von Arras, der andern [116]).

---

empfangen habe, von aller Sünde frey sey. Vergl. Reinerus, c. 5, p. 265. „Item, quod ipsi per manus impositionem peccata dimittant, et dent spiritum sanctum.“ Vergl. Ermengard c. 14, p. 1612. „In illo (sc. consolamento) enim generaliter omnes salvandi fidem suam et spem habent: et omnium remissionem suorum peccatorum, et emundationem suorum delictorum, absque satisfactione aliqua, in eo consequi credunt.“ Vergl. Moneta L. III, c. 5. §. 8.

115) Ekbert serm. I, p. 605, „Dicebant enim animas humanas non esse aliud, nisi illos apostatas spiritus, qui in principio mundi de regno coelorum ejecti sunt: et eos in humanis corporibus posse per bona opera promereri salutem.“ Sie werden auch anderwärts wegen ihres Stolzes auf ihr eigenes Verdienst, was sie vielmehr der göttlichen Gnade zuschreiben sollten, angeklagt. S. Eberhardus Bethun. c. 16, p. 1558. „In operibus solummodo confidentur, fidem praetermittunt, cum fides operibus potius sit proponenda.“

116) Die von Orleans scheinen die menschliche Freyheit

4) Mit beyder Ansichten stimmte der gemeinschaftliche Haß aller Partheyen der Katharer gegen alle äußern Gebräuche beym Gottesdienst überein. Sie gingen nehmlich von ganz andern Grundsätzen über die Art zur Seligkeit zu gelangen aus, als die katholische Kirche. In dieser galt das äußere kirchliche Leben, als nothwendiger Weg, um zur Seligkeit zu gelangen; äußere Gebräuche, sinnliche Handlungen und sinnliche Formen erhielten dadurch übersinnliche, geistige Kraft. Dieß konnte natürlich bey den Katharern nicht bestehen. Das Materielle stand dem Geistigen entgegen, konnte nie ihm dienen. Der Haß gegen den äußern, sinnlichen Gottesdienst ging also nothwendig aus den mystisch-dualistischen Theorien von den zwey Grundwesen hervor, und ist also bey ihnen von ganz anderer Art, als bey allen andern schwärmerischen Secten, wie bey den Petrobruisianern, Henricianern, Arnold von Brescia, und auch bey

verworfen zu haben, indem sie behaupteten, daß allein durch die Handauflegung der heilige Geist mitgetheilt und die Seligkeit verliehen werde; die von Arras aber gestanden offenbar die Freyheit zu, indem sie die Seligkeit auf eigenes Verdienst und auf Gerechtigkeit gründeten.

den Waldenſern, bey denen er nur aus dem Haß gegen die katholiſche Kirche, aus Freygeiſterey oder aus reineren bibliſchen Ideen von der Religion hervorgeht. Darum iſt auch bey den Katharern dieſer Haß allgemeiner, tiefer und conſequenter als bey anderen. Schon das Aeußere, Materielle iſt ihnen als ſolches, nicht allein unnütz, ſondern auch verabſcheuungswürdig. Wir finden daher in allen Nachrichten über ſie die ſtärkſten Beweiſe davon. Sie eiferten gegen die Menge von Faſten, die ſie größtentheils abſchafften, gegen die Weihungen und Einſegnungen von Lichtern, Kleidern und Orten, die zu dem Gottesdienſt gebraucht werden, ſo wie auch gewiſſer Perſonen; ſie ſpotteten über die beſondere Heiligkeit der Kirchen, die ſie Steinhäuſer oder Höhlen nannten, über den Altar, die Lichter in den Kirchen, die Räucherungen, das Weihwaſſer, die Bilder, die Kreuzesverehrung, den Kirchengeſang, die feyerlichen Proceſſionen, die Wallfahrten, die geweihten Begräbnißörter, über die beſondere Kleidung der Geiſtlichen, die Tonſur, die Infula u. ſ. w., und mit Abſcheu erklären ſie ſich gegen den übermäßigen Aufwand, den der Pomp in den Kirchen und die prächtige Kleidung der Geiſtlichen verurſachen, und den man beſſer zu Bekleidung der Armen an-

venden ſolle [117]). Dieſer Haß gegen die äußeren religiöſen Gebräuche erſtreckte ſich nun auch auf die Sacramente. Auch an ihnen verwarfen ſie alles was äußerlich iſt. Die Buße oder Pönitenz, in ſo fern ſie in gewiſſen äußerlichen, von der Kirche auferlegten Handlungen beſteht, verwarfen ſie [118]), die letze Oelung [119]), die Meſſen und

117 Unzählige Stellen der Geſchichtsſchreiber der Katharer ſprechen von dieſem Haß gegen den äußern Gottesdienſt. Die vorzüglichſten ſind Reinerus, c. 1. p. 263. c. 4, p. 265. beſonders, c. 5, p. 266 und 67. Eberhardus c. 4. p. 1536 fgg. c. 11 und 12, p. 1553 fgg. c. 17, p. 1560 fgg. Bernhardus fontis calidi, c. 12, p. 1600 fgg. Ermengardus, c. 8. 9 und 10, p. 1606 fgg. Lucas Thudenſis L. II, c. 20. 21 und 22, p. 236 fgg.

118) Reinerus, c. 6; p. 268. berichtet, daß während ſeines mehrjährige Aufenthalts unter den Katharern, er nie eine der 3 Beſtandtheile der poenitentia, weder contritio cordis, noch die confeſſio oris, noch die ſatisfactio operis unter ihnen bemerkt habe. Von der erſtern, als einem bloß innerlichen Gemüthszuſtand, kann er nicht wohl Zeugniß ablegen, wohl aber von den beyden andern Theilen, als äußerlichen Handlungen. Die häufigen Faſten, Gebete u. ſ. w. verrichteten ſie nicht als Buße, ſondern,

Indulgenzen für Verstorbene [120]), die Anrufung der Heiligen, und die Verehrung ihrer Reliquien oder Grabmäler [121]) hielten sie für unnütz und lächerlich, und Taufe und Abendmal galten ihnen für nichts weiter, als für willkührlich äußerliche Handlungen, ohne höhere Bedeutung und geistige Wirksamkeit [122]). Im Besondern stritten sie ge-

---

weil sie es schon an sich für Pflicht hielten. Vergl. Ermengardus, c. 13. p. 1611. Damit verwarfen sie auch die Beichte als kirchliche Handlung.

119) Reiner c. 5, p. 265. „Sacramentum unctionis etiam reprobant, quia tantum divitibus datur" etc. Vergl. Eberhardus, c. 11, p. 1553.

120) Ekbert serm. I, p. 602. „Propterea ergo arbitrantur superfluum et vanum esse orare pro mortuis, eleemosynas dare, missas celebrare, et irrident pulsationes campanarum, quas facimus." Vergl. Lucas Thudensis, L. I, c. 8. p. 198 fgg.

121) Reinerus a. a. O. „Item nullum sanctum credunt, nisi Apostolos, nullum sanctum invocant, nisi Deum solum. Legendas sanctorum non credunt; miracula sctorum subsannant, reliquias sctorum contemnunt." Vergl. Lucas Thudensis L. I, c. 14 und 17.

122) Das allgemeine Entsetzen aller gleichzeitigen Schriftsteller über die Katharer thut es uns kund, daß sie auch diese beyden Sacramente, und oft mit

en die Kindertaufe als gänzlich zwecklos [123]); lie-
en aber dabey eben so wenig die Confirmation unan-
efochten [124]). Bey dem Abendmal aber lag noch

Spott, verwarfen. So z. B. Reinerus c. 6, p. 267. „De baptismo enim dicunt, quod nihil valeat, nisi quantum valeant merita baptizantis. — Item corpus Christi dicunt esse purum panem etc.“ Vergl. außerdem, Ekbert serm. 8, p. 615. Spottend äußerten sie sich darüber in Petrus von Cernay hist. Albig. c. 5. in Du Chesne scriptt. Franc. T. V, p. 656. „sacramenta ecclesiae usque adeo annullabant, ut s. baptismatis undam a fluviali aqua non distare, sacrosancti corporis Christi hostiam a pane laïco non differre, publice dogmatizarent, simplicium auribus hanc instillantes blasphemiam, quod Christi corpus, etsi magnitudinem Alpium in se contineret, jam dudum consumtum a comedentibus et annihilatum fuisset.“ Vergl. Muratori antiq. ital. T. V, p. 125.

123) Ekbert serm. 7. p. 611. De baptismo parvulorum dicitis, quoniam inanis est, et quod neque illis prodest ad salutem, neque aliquibus qui non sunt ejus discretionis, ut possint credere, aut per seipsos gratiam baptismi postulare.“ Vergl. Reinerus, c. 6, p. 267.

124) Reinerus c. 5. p. 265. „Item confirmationis sacramentum reprobant.“ Ebend. c. 6. p. 267.

ein besonderer Grund ihres Unglaubens an die leibliche Gegenwart Christi, in ihrer eigenthümlichen Ansicht von der Person Christi. Denn entweder hatte Christus nur einen Scheinkörper, oder er war nur ein gewöhnlicher Mensch; und in beyden Fällen war eine Gegenwart seines Leibes im Abendmal nicht denkbar. Oft bekannten sie sich jedoch zu diesem Glauben, verstanden ihn dann aber mystisch, indem sie unter dem Fleisch des Herrn ihr eigenes verstanden, in so fern sie zu der Gemeinde des Herrn gehörten, mit ihm in genauer Verbindung standen [125]). Mit dem Abendmal verwar-

---

Confirmationem dicunt bonam esse, sed intelligunt quod bonum sit confirmatum esse in secta, de confirmatione in ecclesia nihil curantes."

125) Ekbert serm. I. p. 60a. „Corpus Domini et sanguinem nullo modo nostra consecratione fieri, aut a nobis per communicationem percipi posse credunt: se autem solos in mensis suis corpus Domini facere dicunt. Sed in verbis illis dolum habent: non enim verum illud corpus Christi significant, quod de virgine natum fuisse credimus, et quod passum est in cruce, sed sui ipsius carnem corpus Domini vocant, et in eo quod sua corpora nutriunt cibis mensae suae, corpus Domini se facere dicunt."

fen sie zugleich auch die Messe [126]). — An die Stelle dieser sinnlichen Mittel zur Seligkeit zu gelangen, setzten die Katharer nur wenige, ganz einfache, religiöse Gebräuche. Die Stelle der Wassertaufe sollte eine Feuertaufe oder Geistestaufe vertreten, die das sogen. consolamentum war. Dieß war die Einweihungs-Ceremonie zu der Secte der Katharer, durch welche alle Kräfte und Vortheile, welche die Secte ihren Mitgliedern gewährte, mitgetheilt wurden [127]). Statt des heil. Abend-

126) Reinerus c. 5. p. 265. „Item dicunt quod missa nihil sit, quia Apostoli eam non habebant, et fit propter quaestum.“ etc. Vgl. Ekbert serm. I. p. 602.

127) Dieses consolamentum sollte bey ihnen die von Johannes dem Täufer angekündigte Feuer- oder Geistestaufe vertreten. Vgl. Ekbert serm. 8. p. 615. „Nam baptizandum quidem esse hominem dicitis cum ad annos discretionis pervenerit, non autem in aqua, sed in igne. Hujus autem erroris defensionem sumitis ex verbis Joannis, quae de Domino salvatore pronunciavit, dicens: ille vos baptizabit in spiritu sancto et igne.“ Nun folgt die Beschreibung der Ceremonie selbst, worüber ich auf das Vorhergehende verweisen kann. Unrichtig scheint Ekbert die Ursache des Nahmens Feuertaufe darin zu suchen, daß bey

mals galt bey ihnen die Einsegnung des täglichen Mahles durch das Vater-Unser [128]). Außerdem ward theils in den religiösen Versammlungen, theils außer denselben, besonders in den letzten Augenblicken des Lebens, dem Gebet, vorzüglich dem Vater-Unser große Kraft von ihnen zugeschrieben [129]). Allein die letzte und nothwendigste Bedingung, zur Seligkeit zu erlangen, war Theilnahme an ihrer Secte, weil nur in ihr allein,

---

den Ceremonien ringsum Lichter brannten. Das Feuer galt vielmehr nur als Symbol des Geistes, daher sie auch Geistestaufe hieß, weil durch sie der heilige Geist mitgetheilt wurde. Sie sind aber verschiedener Meinung, ob die Mittheilung des heiligen Geistes durch die Handauflegung oder durch das dabey gesprochene Vater-Unser bewirkt werde. Vgl. Reiner, c. 6. p. 268.

128) Reiner a. a. O. „Fractio panis est quaedam benedictio panis Catharorum, quam ipsi quotidie faciunt tam in prandio, quam in Coena. Fit autem haec panis fractio tali modo" etc. Hier folgt die ausführlichere Beschreibung dieser Ceremonie, die ich auslasse.

129) Das Gebet wurde gebraucht bey dem Essen, (vgl. Reiner c. 6. p. 269. „Sequitur de oratione Catharorum. Hanc maxime putant necessariam esse, quando ipsi sumunt cibum vel potum") bey

Wahrheit, Glaube, und der h. Geiſt wohnte[130]). Durch ſie alſo erhielten ſie nicht allein die Gewißheit der ewigen Seligkeit, ſondern ſchon hier auf

---

dem consolamentum, in den Verſammlungen und beym Tode, (vgl. Petrus von Cernay hist. Albig. c. 2. u. Duchesne scriptt. Franc. T. V. p. 556. u. 57. „Isti (se. credentes) ideo securius et effrenatius peccabant, quia credebant sine restitutione ablatorum, sine confessione et poenitentia se esse salvandos, dummodo in supremo mortis articulo Pater noster dicere, et manuum impositionem recipere a magistris potuissent.“) Im Allgemeinen wird die Kraft des Vater-Unſers gerühmt in Reiner c. 5. p. 266. „Item dicunt quod unum Pater noster plus valeat, quam sonus decem companarum et plus quam missa.“

130) Eine Menge Stellen ſprechen es deutlich aus, daß erſt durch die Einweihung in ihre Gemeinde, der heilige Geiſt mitgetheilt werde, daß nur in derſelben der wahre chriſtliche Glaube ſey, oder daß Chriſtus ſelbſt in ihrem Gemüth wohne. Vgl. Ekbert serm. I. p. 601. „Sicut de eis praedixit Dominus, dicunt in penetralibus esse Christum: quia veram fidem Christi et verum cultum Christi, non alibi esse dicunt, nisi in conventiculis suis“ etc. Ebend. serm. 2. p. 605. „Ad duos ergo nunc mihi sermo est, o Cathari plebs angulosa, qui non alibi nisi in vestris penetralibus Christum esse

Erden gelangten sie durch dieselbe in eine genauere mystische Vereinigung mit dem heiligen Geist, und durch diese mit dem Gott des Lichts selbst und es ist zweifelhaft, ob sie nicht auch einige chiliastische Ideen von einer glücklichen, irdischen Herrschaft ihrer Secte über die Menschen, damit verbanden [131].

5) Ueber das ewige Leben finden wir bey den Ketzern des 11ten Jahrhunderts gar nichts erwähnt. Die Katharer weichen in dieser Lehre hauptsächlich darin von der Kirchenlehre ab, daß sie das Fegfeuer und die Auferstehung der Leiber verwarfen. So wie bey ihnen Gutes und Böses

---

quaerendam aestimatis. Dicite mihi: quando iniit hoc consilium Dominus, ut vellet esse absconditus in vestris angulis? Dicitis quoniam veritas Christianae fidei vobis solis sit nota et apud vos solos absondita."

131) Solche chiliastische Vorstellungen scheinen in einer Stelle bey Reinerus c. 6. p. 297. zu liegen: „Judicium extremum dicunt futurum, tunc scilicet quando Papa et Imperator ad sectam eorum convertentur. Tunc enim tollentur de medio omnes, qui non fuerunt de secta illorum; et postea in aeternum vivent cum maxima tranquillitate, tamen nascentur homines et morientur sicut modo."

immer in grellem Gegensatz gedacht wurde, so konnten sie sich auch keinen Mittelzustand zwischen Himmel und Hölle denken; es gab für sie nur zwey Wege, einen guten und einen bösen, und jeder derselben führt unmittelbar nach dem Tod sogleich zur Belohnung oder zur Bestrafung. Da ihre Prüfung und Läuterung schon auf Erden ganz vollendet seyn mußte, so war eine Fortsetzung derselben durch das Fegfeuer in ihren Augen ganz unnöthig [132]). Dazu kam, daß der Glaube an Prä-

132) Ekbert serm. 1. p. 601. „De animabus mortuorum talem sententiam habent, quod in ipsa hora exitus sui vel transeunt ad aeternam beatitudinem, vel ad aeternam damnationem. Non enim recipiunt, quod credit universalis ecclesia, videlicet esse quasdam purgatorias poenas, in quibus animae electorum ad tempus examinentur pro peccatis suis, de quibus in hac vita per condignam satisfactionem ad plenum purgatae non sunt.“ Vgl. serm. 9. p. 616. Bernhard v. Fontschaud, c. 10. p. 1599. „Sunt vero haeretici quidam, qui asserunt animas a carne solutas, continuo adscendere in coelum, aut descendere in inferni supplicium. Negant enim ignem purgationis.“ Doch gab es auch in diesem Punkt einige unter ihnen, die mildere Ansichten darüber hatten, und, obgleich nicht an ein Fegefeuer selbst, doch an

deſtination, der wenigſtens bey der ſtrengeren Parthey der Katharer galt, das Fegfeuer ganz überflüſſig machte [133]). Daß ſie die Unſterblichkeit der Leiber nicht annehmen konnten, folgte ganz natürlich und nothwendig aus ihrer Anſicht von der Materie, die dem Reich der Finſterniß angehört, und in den Himmel durchaus nicht kommen durfte. Die Seelen mußten alſo im Himmel aus den Leibern, als ihren Gefängniſſe befreyt werden, und nur als Geiſter ihre urſprünglichen Stellen im Reich

einen anderen Mittelzuſtand glaubten, in welchem ſich die Seelen der Verſtorbenen bis zum jüngſten Gericht aufhalten würden. Vgl. Moneta L. IV. c. 9. §. 7. „Cathari dicunt, quod nec in paradisum nec in infernum vadunt aliqui, usque ad diem ultimum.“ Bernhard c. 11. p. 1600. „Sunt e contra alii, qui dicunt, animos nec coelum nec infernum ingredi ante judicium.“

133) Schon die oben angeführten Stellen ſcheinen auf Prädeſtination hinzudeuten. Deutlicher geſchieht dieß in Reiner c. 5. p. 266. „Hos omnes errores habent, quia negant purgatorium, dicentes tantum duas vias esse, sc. unam electorum, ad coelum, aliam damnatorum, ad infernum. Eccles. 11. Lignum quocunque occiderit, ibi erit. Si enim est bonus non indiget suffragio, si est malus, nihil prodest.“

des Geistes wieder einnehmen [134]). Nicht von allen, aber von mehreren, wahrscheinlich besonders den späteren Ketzern wurde eine Seelenwanderung angenommen, durch welche die allmählige Läuterung der Seelen bewirkt wurde. [135]). Belohnung und Strafe wurde von allen angenommen; allein die Art derselben wurde verschieden gedacht. Die gewöhnlichste Meinung unter ihnen war wohl die

134) Reiner c. 6. p. 267. „Resurrectionem corporum negant — sed vitam aeternam spirituum non negant", und weiter unten: „Omnes Cathari negant carnis resurrectionem futuram." Vgl. Eberhard c. 9. p. 1549. Bernhard c. 10. p. 1599.

135) Petrus von Cernay hist. Albig. c. 2. a. a. O. p. 556. „Resurrectionem quoque carnis diffitentes, quasdam adinventiones confingebant inauditas: dicentes animas nostras esse spiritus illos angelicos, qui per superbiae apostasiam praecipitati de coelo, corpora sua glorificata in aëre reliquerunt, et ipsas animas, post successivam qualiumcunque corporum septem et terrenorum inhabitationem, quasi tunc demum poenitentia peracta, ad illa relicta corpora remeare." Vgl. Reiner c. 6. p. 271. „Item credit (sc. Jo. de Lugduno) quod animae transmutentur de corpore in corpus, et quod in fine liberabuntur omnes a culpa etiam et a poena."

auch in der Kirche geltende, daß ein letztes Gericht über Verdienst und Schuld der Seelen entscheiden werde [136]), daß für die zwey Classen der Guten und Bösen zwey verschiedene Oerter, Himmel und Hölle bestimmt seyn würden [137]), und daß diese Belohnungen und Strafen ewig dauern würden [138]). Dagegen verwarfen einige das letzte Gericht, indem die Belohnung und Strafe sogleich nach dem Tode erfolgen werde [139]), andere ver-

136) Außer mehrern andern Stellen vergl. Eberhard c. 18. p. 156a., welcher erzählt, daß nach der Meinung der Katharer die Weiber bey dem jüngsten Gericht in Männer umgewandelt werden würden, indem alle Menschen als vollkommene Männer von 30 Jahren vor dem Gericht erscheinen müssen. Bernhard 11. p. 1600. redet ebenfalls von dem jüngsten Gericht.

137) Vergl. darüber die S. 475. n. 132. angeführten Stellen von Ekbert serm. 1. p. 601. Bernhard c. 9. p. 1599. u. a.

138) Vgl. dieselbe Stelle des Ekbert — wo von der aeterna beatitudo und aeterna damnatio die Rede ist. Ebenso Ekbert serm. 9. p. 616.

139) Vgl. S. 475. n. 132. Sie erklärten deswegen das jüngste Gericht mystisch von dem endlichen Sieg ihrer Secte auf Erden. S. Reiner c. 6. p. 267. „Judicium extremum dicunt futurum esse tunc scil.

warfen die Höllenstrafen der Seelen gänzlich, indem die Seelen nicht eher von ihrer Wanderung durch verschiedene Körper befreyt würden, als bis sie vollkommen gereinigt und deßwegen für den Himmel sogleich reif seyen; daher zuletzt alle Seelen die Seligkeit erlangen werden, und die Strafe nur in der längeren Verzögerung des höchsten Ziels besteht [140]). — Endlich über das zukünftige Schicksal der Welt standen sich wiederum zwey Meinungen einander gegenüber, die von der Verschiedenheit der Meinungen über Gott abhingen. Wurde ein höchster Gott als Urquell aller Dinge angenommen, so glaubte man an eine endliche Rückkehr aller Dinge in Gott, standen aber zwey Principe sich von Ewigkeit gegenüber, so mußte

---

quando Papa et Imperator ad sectam eorum convertantur. Tunc enim tollentur de medio omnes, qui non fuerunt de secta illa" etc. Vgl. Ebend. p. 270. „Item quod judicium futurum jam factum est, nec amplius fiet. Item quod infernus et ignis aeternus sive poenae aeternae sunt in isto mundo, nec alibi."

140) Dieß folgt schon nothwendig aus dem Begriff der Seelenwanderung. Doch lassen sich auch Zeugen dafür aufstellen. Vgl. u. a. Reiner c. 6. p. 270.

man auch die Welt als ewig dauernd denken [141]).

Die Moral und die Lebensweise der Katharer stimmte mit den Ketzern des 11ten Jahrhunderts nicht allein in der Hauptsache, sondern selbst in Kleinigkeiten überein. Der Mysticismus, der aus dem Dualismus nothwendig auch auf die Moral übergehen muß, zeigt sich bey den Katharern mit der größten Deutlichkeit und Bestimmtheit. Die Grundlage der katharischen Moral ist die Ansicht, daß die Materie absolut bös sey und als solche dem Geist geradezu entgegenstehe, daß also alles Streben des Geistes auf Bekämpfung und Losreißung von der Materie gerichtet seyn müsse. Dieser Grundsatz erzeugt jene morgenländische Ascetik, die in Haß und Verachtung der Welt und der äußeren Dinge, in Ertödtung des Fleisches und Reinigungsversuchen des Geistes von der Materie besteht. Allein man muß in Bezug auf die Moral und Sittlichkeit sehr unterscheiden zwischen den Gläubigen und den Vollkommenen. Nur für die letzteren galten in voller Strenge die rigo-

141) Ueber die Ewigkeit der Welt vgl. Reiner c. 6. p. 270. „Credunt quod mundus iste nunquam habebit finem.“

riſtiſchen moraliſchen Gebote, die erſteren waren an die beſtimmten und ſtrengen Geſetze nicht gebunden, und beſtrebten ſich nur im Allgemeinen ihr Leben ſo einzurichten, daß es dem Glauben, den ſie angenommen hatten, angemeſſen wäre. Alſo nur auf die erſteren kann ſich dasjenige beziehen, was von der eigenthümlichen Moral der Katharer geſagt werden muß, da die Gläubigen ſich in ihrem Leben von der übrigen Welt nur wenig oder gar nicht unterſchieden. Um zuerſt ein allgemeines Bild von dem Leben der Katharer zu haben, kann am beſten die folgende Darſtellung Reiners dienen [142]): „Man kann die Ketzer erkennen an ihren Sitten und Reden. Sie ſind von einfachen und beſcheidenen Sitten, zeigen in ihren Kleidern auf keine Weiſe Uebermuth, indem ſie weder koſtbare, noch ganz ſchlechte Kleider tragen. Sie führen keinen Handel, um das Lügen, Schwören und Betrügen dabey zu vermeiden, ſondern ſie leben nur von ihrer Hände Arbeit, als Handwer-

142) Die Beſchreibung bezieht ſich freylich auf die Ketzer ſeiner Zeit im Allgemeinen, nahmentlich auch die Waldenſer, doch ſcheint er vorzüglich die Katharen dabey im Auge gehabt zu haben. Sie ſteht c. 7. p. 272.

ker [143]). Selbst ihre Lehrer sind nur gemeine Handwerker. Sie häufen keine Reichthümer, sondern begnügen sich mit wenigem. Sie leben keusch [144]), sind mäßig in Essen und Trinken, gehen nicht in öffentliche Wirthshäuser und zu Tänzen, oder andern weltlichen Vergnügungen. Sie bekämpfen in sich den Jähzorn. Fortwährend arbeiten sie, oder lernen etwas oder lehren anderen, und deßwegen beten sie nur wenig [145]). Um des Scheins willen gehen sie in die Kirche, bringen Gaben, communiciren und hören der Predigt zu,

---

143) Was hier von dem Vermeiden des Handelns gesagt ist, kann nicht von allen Katharern gelten, da ein gewisser Ivo von Narbonne an den dasigen Erzbischof schreibt, daß sie Kaufleute auf die Messen und andere in die Wirthshäuser sendeten, um Gelegenheit zu suchen, Leute zu ihrer Secte zu bekehren. Vgl. Füßlin K. G. d. m. Z. Thl 1. S. 178. n. 40. Reiner c. 8. p. 273.

144) Es wird hier ungewiß gelassen, ob sie auch die rechtmäßige Ehe verwerfen, oder nur die Unzucht; denn es ist überhaupt immer unentschieden ob die credentes oder perfecti gemeint sind.

145) Nehmlich öffentlich in den Kirchen und nach Art der Katholischen; denn unter sich kamen sie häufig des Betens wegen zusammen.

doch nur, um Worte des Predigers aufzufangen. Man erkennt sie auch an den bestimmten aber bescheidenen Reden. Sie enthalten sich des Scherzes, leichtsinniger Reden, der Verläumdung, Lügen und des Schwörens. Daher gebrauchen sie nicht einmal die Worte wahrhaftig oder gewiß, weil sie diese schon für Eidschwüre halten" [146]). Nur zu deutlich aber bemerkt man bey diesem Bild, daß der Verfasser weder die verschiedenen Secten seiner Zeit gehörig unterschied, noch in der Secte der Katharer selbst entschied, ob er die Classe der Gläubigen oder Vollkommenen vor Augen hatte. Zwar zeigen sich auch hier im Allgemeinen die Grundsätze der orientalischen Ascetik, aber doch bey weitem nicht in so bestimmten und starken Zügen, als bey der Moral der Vollkommenen unter den Katharern. Sie suchen den Gegensatz zwischen Geist und Körper, der vorher nur theoretisch festgesetzt war, mit solcher Consequenz und Strenge auch im Leben durchzuführen, daß sie dem Körper und allem Materiellen gleichsam

146) Wer sollte sich nicht bey dieser Beschreibung lebhaft an gewisse Secten unserer Zeit erinnern? Scheint doch das Bild eben so treffend diese als jene zu bezeichnen!

den Krieg angekündigt zu haben scheinen [147]). Die Weltverachtung zeigte sich 1) darin, daß sie entweder nur ein sehr geringes oder gar kein Eigenthum haben durften, 2) in der Gleichgültigkeit gegen Vergnügungen und Lustbarkeiten, wogegen sie mit Standhaftigkeit und Anstrengung kämpften, daß sie sich von ihren Gegnern selbst den Vorwurf des Geizes dadurch zuzogen [148]). 3) Sie fasteten nicht allein häufig und mit größtem Eifer, sondern sie enthielten sich auch immer auf das strengste des Genusses von Fleisch, Eyer, Milch, Käse, But-

147) Bey einigen Secten der Katharer war es wirklich zum Gesetz gemacht, daß die perfecti gar nichts Eigenes haben durften, und nur von dem Almosen der credentes leben sollten. S. Evervin ep. ad Bern. Clar. a. a. O. Andere waren hierin milder.

148) Eberhard, c. 22. p. 1566. „Sane quidem superstitionis intuitu, de temporalium missione non minimum gloriantes, de eorundem amplexatu deberent gloriari. Omiserunt enim ludicra sed non lucra, abjecerunt otia sed non negotia. Ita enim mundanis abrenuntiant, ut avaritiae obligentur vinculo fortiori. Si pauper enim fueris et mendicus, moram cum illis facias, statim exies opulentus, quippe a diluculo ad crepusculum in mundanis operosi mercaturis, manus non permittunt otiari.“

ter und allen andern Speiſen, die durch Zeugung hervorgebracht worden ſind [149]). 4) Mit dem größten Abſcheu verwarfen ſie jede Geſchlechtsver-

149) Reiner, c. 6. p. 267 und 68. Als Urſache wird von den meiſten ihr Abſcheu gegen die Zeugung angegeben, welche ſie als Werk des Teufels anſahen. So Ekbert serm. 1. p. 601. „Carnem omnem vitant, qui perfecte sectam illorum ingressi sunt; non ea causa qua monachi aut alii spiritualiter viventes, ab ea abstinent, sed idcirco vitandum esse esum carnis dicunt, quia de concubitu nata sit omnis caro, et ex hoc immundam esse arbitrantur.“ Vgl. serm. 6. p. 609. Ferner Bernardus Clarev. in Cant. serm. LXVI, ed. Paris. T. III. p. 110 und 11. „Abstinent hi a cibis quos creavit Deus ad percipiendum cum gratiarum actione — Recte et christiane, si non idcirco quod ex coïtu, sed ne ad coïtum provocent.“ Es läßt ſich allerdings auch denken, daß ſie durch Vermeidung reizender Speiſen ihre Begierden zu zähmen ſuchten, wie Bernhard hier andeutet, doch ſtimmt damit nicht gerade dieſe Auswahl von Speiſen überein, da manche von den angeführten in dieſer Hinſicht wohl nicht zu vermeiden geweſen wären, wogegen ſie andere, viel reizendere, ja ſelbſt Wein, genießen durften. Seltſam iſt dagegen aber auch, daß ſie Fiſche ungeſcheut eſſen, die doch auch durch Zeugung hervorgebracht werden. Irgend ein uns un-

miſchung. Sie ſahen dieſe als ein Werk des Satans an, das ganz gegen die göttliche oder geiſtige Natur des Menſchen ſey, und nur aus ſeiner böſen oder fleiſchlichen Natur hervorgegangen ſey; ſie hielten ſie für die Urſache der Verdorbenheit und Schwäche der menſchlichen Natur, und als die Feſſel, durch welche die Seelen der Menſchen an die Welt oder an das Reich der Finſterniß feſtgebannt würden [150]). Daher galt ihnen die ge-

---

bekannter Aberglaube mag dabey zum Grunde gelegen haben. Ein merkwürdiges Beyſpiel von dem abergläubiſchen Werth, den ſie auf die Enthaltung von dieſen Speiſen ſetzten, erzählt Reiner c. 6. p. 272. „Episcopus autem eorum sic dedicatur. Puerum ab utero matris egressum, antequam gustet lac maternum, accipiunt, nutrientes eum lacte amygdalino et pecudis, et demum esu piscium. Cavetur autem quod numquam gustet carnes, neque lacticinia, nec aliquod quod coïtu nascitur. Demum cum ad annos discretionis pervenit, hoc ipso vice est episcopus sectae.“ Es war alſo eine Reinigung und Heiligung, welche man darunter dachte.

150) Ekbert serm. 1. p. 601. „Nuptias reprobant et condemnant, ita quod non aliud quam aeterternam damnationem promittunt eis, qui conjugali vita permanent usque ad finem.“ Vgl. Mo-

ſetzmäßige Ehe als gleich verabſcheuungswürdig mit der ſchändlichſten Unzucht [151]). Doch zeigte ſich

---

neta L. IV, c. 7. „conjunctionem maris et foeminae esse illegitimam dicunt, i. e. contra legem Dei, quorum error ex coenoso fonte derivatus est; qui credunt, corpus maris et foeminae a diabolo fuisse factum, et membrorum pudendorum distinctionem, unde omnem carnalem concubitum damnabilem dicunt.“ Merkwürdig iſt es, den heiligen Bernhard von Clairveaux ſo heftig gegen die Eheloſigkeit eifern zu hören, der damit gegen ſich ſelbſt zu eifern ſchien. Er ſagt gegen dieſe Ketzer a. a. O. „Tolle de ecclesia honorabile connubium, et torum immaculatum, nonne reples eam concubinariis, incestuosis, seminifluis, mollibus, masculorum concubitoribus et omni denique genere immundorum?“

151) Reiner c. 6. p. 267. „Communis opinio omnium Catharorum est, quod matrimonium carnale semper fuerit mortale peccatum, et quod non puniatur aliquis gravius in futuro propter adulterium et incestum, quam propter legitimum conjugium.“ Vgl. Petrus v. Cernay, a. a. p. 556. „Item dicebant, quod non peccabat quis gravius dormiendo cum matre vel sorore, quam cum qualibet alia.“ Doch iſt dieß vielleicht nur eine Schlußfolge, die ihre Gegner aus gewiſſen Ausdrücken der Katharer zogen.

auch hier wieder eine mildere Parthey, die die Ehe für diejenigen für erlaubt hielten, die noch nie verheyrathet gewesen seyen, doch so, daß nur ein Nachkomme erzeugt werden dürfe, und daß die Ehe noch vor dem Tode und dem letzten consolamentum getrennt werden mußte [152]). Auf die Beobachtung dieser strengen Gesetze der Keuschheit hielten sie untereinander mit der größten Wachsamkeit [153]). 5) Eine fünfte Aeußerung ihrer Ver-

152) Bernhardus Clarev. a. a. O. „Quidam tamen dissentientes ab aliis, inter solos virgines matrimonium contrahi posse fatentur.“ Ekbert serm. 5. p. 608. „Veniam et ad illud — quod illud conjugium solum justum est, in quo virgines conjunguntur, et quod unam tantum prolem gignere debent, et postea statim ab invicem discedere, nec unquam deinceps ad conjugalem torum convenire.“

153) Dieß thaten sie unter andern durch folgende sonderbare Einrichtung die Ekbert serm. 5. p. 609 erzählt: „Puto quod ex amore castitatis hanc consuetudinem inter vos habetis, ut in conventiculis vestris, sicut ab uno haeresiarcha vestro audivi, pariter dormiant duo viri in lecto uno, itemque duae mulieres in uno lecto, quatenus se vicissim custodiant, et unusquisque testimonia suae castitatis ab alio habeat.“

achtung alles Fleiſchlichen iſt die Verachtung ihres eigenen Lebens. Wir ſehen nicht allein die Katharer mit der größten Standhaftigkeit und Freudigkeit bey den Verfolgungen gegen ſie den Tod erleiden, ſondern ihr Eifer für das Märtyrerthum war ſo groß, daß ſie ſich, bevor ſie an einer Krankheit ſtarben, von ihren eignen Angehörigen ums Leben bringen ließen [154]). Damit läßt ſich nur

---

154) Dieſe Standhaftigkeit und Freudigkeit zum Tode wird ihnen ſelbſt von allen ihren bittern Feinden zugeſtanden, und es iſt natürlich, daß ihre Sache dadurch bey dem Volk ſehr viel gewann; daher ihre Gegner niedrige und höſe Beweggründe unterzuſchieben ſuchen. So Bernhard von Clairveaux a. a. O. S. 112. „Mirantur aliqui, quod non modo patienter sed et laeti, ut videhantur, ducerentur ad mortem; sed qui minus advertunt quanta sit potestas diaboli, non modo in corpora hominum, sed etiam in corda. — Nihil ergo simile habent constantia Martyrum et pertinacia horum quia mortis contemtum in illis pietas, in istis cordis duritia operatur.“ Die Thatſache von dem freywilligen Märtyrerthum erzählt Reiner c. 6. p. 272. „Quando autem aliquem in extrema vitae periculo recipere volunt, dant ei optionem, utrum velit in regno coelorum esse cum sanctis martyribus vel confessoribus. Si autem elegerit statum

freylich 6) die Strenge der katharischen Moral in Bezug auf alles Tödten, schwer vereinigen. Denn darin gingen sie so weit, daß sie selbst Thiere zu tödten für schwere Sünde hielten [155]), und auch der Obrigkeit das Recht absprachen, Verbre-

martyrum, tunc manutergio ad hoc specialiter deputato, quod teutonice vocatur Untertuck, ipsum strangulant, ostio super eum clauso. Si autem confessorum elegerit, tunc post manus impositionem nil dant ei ad esum, nec puram aquam ad bibendum, et ita fama ipsum perimunt" Die Katharer stimmten also darin mit ihren Vorgängern den Donatisten (die sich bekanntlich ebenfalls καθαροι nannten) überein, die den Selbstmord in demselben Sinne vertheidigten und häufig ausübten, wie Augustinus berichtet, de haeres. c. 69. contr. Gaudent. c. 29. 36. contr. Cresc. c. 42. ep. 88. 108. 185.

155) Reiner c. 6. p. 268. „Est communis opinio omnium Catharorum, quod graviter peccaret, quicunque occideret avem aliquam a minima usque ad maximam, et quadrupedia a mustela usque ad elephantem. Sed de caeteris animalibus non sic intelligunt." Unter diese übrigen Thiere gehören die Fische und kriechenden Thiere, die sie tödten durften. Vgl. die angef. Disputatio c. 13. in Martene u. Durand thes. nov. anecd. T. V. p. 1740.

cher mit dem Tode zu bestrafen [156]). Die letztere Meinung mochte vielleicht aus Unwillen über die ungerechten Verfolgungen, die sie zu erdulden hatten, hervorgegangen seyn [157]). Eben diese Verfolgungen mochten auch 7) den Grundsatz unter ihnen erzeugt haben, bey dem sie sich zugleich auf die Autorität der Bibel stützen konnten, daß man Gott mehr gehorchen müsse als den Menschen; und daraus rechtfertigten sie ihren Ungehorsam gegen alle kirchlichen und bürgerlichen Gesetze, wenn sie ihrem Streben entgegenstanden [158]). Jedoch bey dieser Freyheit ihrer Moral gegen die Obrigkeit, galt doch 8) die größte Strenge in Rücksicht auf Wahrheit. Das Schwören an sich galt bey

156) Reiner c. 6. p. 267.

157) Natürlich ist, daß ihre Gegner nicht ermangelten, den Grundsatz ganz allein aus diesen Quellen abzuleiten, wie Eberhard c. 15. p. 1536. „Hoc autem pietatis intuitu non praedicant, sed timoris.“

158) Bernhardus fontis calidi, c. 6. „Sed inquiunt, obedimus Deo, non hominibus, sequentes Petrum“ etc. Vgl. c. 1. 2. u. a., wo von dem Ungehorsam der Ketzer gegen den Papst, die Bischöfe, und alle Gesetze der Kirche weitläuftig die Rede ist.

den Katharern als Todsünde [159]), und zum Lügen ließen sie sich bey den Nachforschungen gegen sie selbst durch den Tod nicht bewegen [160]).

---

159) Reiner c. 5, p. 266. „Item dicunt quod omne juramentum sit mortale peccatum. Perfecti enim inter eos potius moriuntur quam jurent.“ Vergl. Eberhard c. 14, p. 1555.

160) Reiner c. 3, p. 264, nennt als drey Todsünden: mendacium, detractionem et juramentum. Vergl. Ebend. c. 6, p. 266. „Imperfecti jurant et mentiuntur; sed perfecti subirent mortem antequam quidquam horum facerent.“ Sie suchten daher bey den Verhören der Wahrheit durch List und unbestimmte Antworten auszuweichen, wie Reiner a. a. O. erzählt: „Quia nolunt mentiri, ideo numquam dant rectas responsiones, et ut possint latitare, verbi gratia, cum dicitur, credis, quod homo aliquo casu possit jurare sine peccato, quod ipse non credit: occultat tamen per conditionem: respondeo, Domine, si ego debeo credere, credo. Vel simulat se simplicem, et dicit: vos debetis me talia docere, vel, simulat se stultum, quod tamen pauci faciunt. Unde cogendi sunt ut respondeant directe, sic, sic vel non, non. Item utuntur aequivalentiis et aliis fallaciis. Unde, cum dicitur: Credis quod aliquis possit conficere, qui non est ordinatus ab episcopo? dicit: quod non,

Im großem Widerſpruch mit dieſer Reinheit und Strenge der Sitten ſteht die Beſchuldigung der ärgſten Sittenloſigkeit, die den Katharern von ihren Gegnern häufig gemacht wird. Dieſe Beſchuldigungen bedürfen aber ſehr einer genaueren Beſtimmung. Es muß nehmlich 1) ein großer Theil der ganz im allgemeinen gegen die ganze Secte ausgeſprochenen Beſchuldigungen bloß auf die Claſſe der Gläubigen bezogen werden, die, wie geſagt, gar nicht an dieſe ſtrengen moraliſchen Geſetze gebunden waren, und daher ganz „weltlich" lebten, oft wohl auch, in der Erwartung der künftigen Reinigung durch das consolamentum, ſich unſittlichen Ausſchweifungen überließen [161]). Wir wiſſen nahmentlich von dieſen,

sed intelligit, quod quilibet, sive vir sive mulier, ordinatus sit a summo episcopo sc. Deo, dummodo sciat verba, quae Dominus protulit in coena. Unde magna cautela habenda est in eorum responsionibus."

161) Petrus von Cernay hist. Albig. c. 2, a. a. O. p. 556. ſtellt den Unterſchied zwiſchen dem Leben der perfectorum und credentium auf folgende Weiſe dar: Perfecti — castitatem se tenere mentiebantur, esum carnium, ovorum, casei omnino detestabantur non mentientes videri volebant; di-

daß sie, wenn sie gezwungen wurden, lügen [162]), schwören, ja selbst falsch schwören durften, daß sie durch Theilnahme an dem öffentlichen Gottesdienst

---

cebant etiam quod nulla unquam ratione debeat jurare. Credentes autem haereticorum dicebantur illi, qui seculariter viventes, licet ad vitam perfectorum imitandam non pertingerant, in fide tamen illorum se salvari posse sperabant, etc. Qui dicebantur credentes haereticorum dediti erant usuris, rapinis, homicidiis et carnis illecebris, perjuriis, et perversitatibus universis. Isti siquidem ideo securius et effrenatius peccabant, quia credebant sine restitutione ablatorum, sine confessione et poenitentia se esse salvandos, dummodo in supremo mortis articulo pater noster dicere, et manuum impositionem recipere a magistris suis potuissent." Wohl mochte die Befreyung der Ketzer von dem kirchlichen Zwang der Pönitenzen und Satisfactionen eine Ursache manches Lichtsinns seyn, vielleicht bestand auch ein Theil der Ketzer aus verworfenen Menschen, die Verbrechen, wie die hier aufgezählten, begingen, allein, im Ganzen dürfen wir wohl sicher annehmen, daß die Farben etwas zu schwarz aufgetragen sind.

162) Reiner c. 6, p. 266. „Imperfecti jurant et mentiuntur." Ebend. c. 5, „Imperfectus vero jurat si cogitur jurare. — Unde multi sunt perjuri." Bernhard von Cl. a. a. O. serm. 65, p. 108. „Pa-

kirchliche Frömmigkeit erheuchelten [163]), daß sie Handel trieben und dabey nicht immer die strengste Moral befolgten. 2) Ein anderer Theil der Beschuldigungen gegen sie ist offenbar von ihren Gegnern erdacht. Dahin gehört ohne Zweifel die thörichte Fabel von den scheußlichen Verbrechen, die in ihren Versammlungen begangen wurden [164]), so wie die Behauptung Reiners, daß bey ihnen

tet vos et superstitiose observare de juramento et flagitiose praesumere de perjurio." Ja er beschuldigt sie des Grundsatzes der anderwärts von den Priscillianisten erzählt wird: „Jura, perjura, secretum prodere noli."

163) Bernhard a. a. O. S. 109. „Denique, si fidem interroges, nihil christianius, si conversationem, nihil irreprehensibilius, et quae loquitur, factis probat. Videas hominem in testimonium suae fidei frequentare ecclesiam, honorare presbyteros, offerre munus suum, confessionem facere, sacramentis cummunicare; quid fidelius? etc."

164) Eine solche Erzählung findet sich in einem Breve des Papst Gregor IX. an einige deutsche Bischöfe, in Fleury hist. eccl. T. XVII, p. 51. Hier heißt es, die Ketzer küßten in ihren Versammlungen eine Kröte und eine Katze, dann würden die Lichter ausgelöscht, worauf die schändlichsten Unsittlichkeiten von ihnen

alle Verbrechen erlaubt seyen [165]). 3) Eine andere Gattung von Beschuldigungen gegen sie enthält ganz allgemeine unbestimmte, wie z. B. Stolz [166]), Heucheley [167]) u. a., oder sie hängen ganz nothwendig mit ihrer äußeren Lage zusammen, z. B. daß sie ihre Angelegenheiten im Verborgenen trieben [168]), oder beruhen nur auf Ver-

---

ausgeübt würden. Man erkennt leicht dieselben Fabeln wieder, die von den Ketzern zu Orleans erzählt wurden, und die gröbsten Spuren der albernsten Erdichtung lassen sich gar nicht verkennen.

165) Reiner c. 6. p. 272. „Manichaei furta, rapinas, sacrilegia non damnant, imo dicunt hujusmodi licere.“

166) Vgl. Eberhard c. 25. p. 1573. „Quatuor quippe modis tumor superbiae in nobis dividitur, primum enim superbit homo, cum se putat habere, quod non habet, secundo, cum quod habet, a Deo accepisse non credit, sed propria virtute habere; tertio, cum quod habet, a Deo accepisse credit, sed propriis meritis exigentibus; quarto, cum aliis despectis, ea se habere putat, quae alii habere non possunt. Hujusmodi quatuor superbiae genera in vobis, habent locum.“

167) Vgl. Bernhard v. Cl. a. a. O. der sie wegen ihrer List mit Füchsen vergleicht, und Eberhard c. 21. p. 1566.

168) Vgl. Eberhard a. a. O. Sehr boshaft wurde

dacht, wie die Erzählung des heil. Bernhard von dem verdächtigen, vertrauten Umgang mit Weibern [169]). Jedoch ist es nicht meine Absicht, die

aus ihrer Verborgenheit, zu der die Verfolgungen sie zwangen, auf die Schlechtigkeit ihrer Sache geschlossen. Dieß geschieht auch von Bernhard v. Cl. a. a. O. „Ubi apostolica forma et vita, quam jactatis? Illi clamant, vos susurratis, illi in publico, vos in angulo; illi ut nubes volant, vos in tenebris ac subterraneis domibus delitescitis."

169) Bernhard a. Cl. a. a. O. erzählt nehmlich, daß diese Ketzer überall Weiber mit sich herum zu führen pflegten, woraus er sehr großen Verdacht gegen ihre Keuschheit schöpft. Er beschreibt dieß auf folgende Weise: „Quid simile illis (sc. Apostolis) in vobis ostenditis? An quod vobiscum mulierculas non utique circumducitis sed includitis? — Quotidie latus tuum ad latus juvenculae est in mensa, lectus tuus ad lectum ejus in camera, oculi tui ad illius oculos in colloquio, manus tuae ad manus ipsius in opere, continens vis putari? Esto ut sis, sed ego suspicionem non careo" etc. Dann weiter: „Revertamur ad consortium et contubernium foeminarum. Hoc enim inter eos nemo qui careat. Interrogo unumquempiam horum, heus tu, bone vir! quaenam haec mulier et unde haec tibi? Uxorne tua? Non, inquit, nam voto meo istud non convenit. Filia ergo? Non.

Katharer durchaus von jedem Flecken rein zu waſchen, ſondern ich glaube vielmehr 4) daß manche Unſittlichkeit von ihnen wirklich aus Grundſatz begangen werden mochte. Dazu konnte das einſeitig aufgefaßte Syſtem des Dualismus führen, nach welchem die menſchliche Freyheit geläugnet, alles Aeußere, alſo auch äußere Handlungen als unwirkſam für die ewige Seligkeit angeſehen, ja das Geſetz der Sittlichkeit ſelbſt als ein äußeres, dem Fürſt der Welt zugeſchrieben wurde. Daß der überſpanntere Theil der Katharer zu ſolchen Ausſchweifungen der Speculation gelangen, und dadurch auch in ſittliche grobe Verirrungen gerathen konnte, iſt wenigſtens möglich, wenn auch nicht erwieſen [170]). Alſo auch in der Moral der Katharer bemerken wir zwey verſchiedene Anſichten.

Quid igitur? Non soror, non neptis, non aliquo saltem propinquitatis vel affinitatis gradu attinens tibi? Nullo prorsus. Et quomodo tuta tibi cum ista continentia tua? Sane nec licet tibi istud. Si non vis scandalizare ecclesiam, ejice foeminam" etc.

170) Wenn die Katharer das A. T. als ein Werk des Teufels anſahen, und Moſes als einen Diener deſſelben, mußten damit nicht die 10 Gebote als Machtwerk des Teufels erſcheinen? Und wie vieles knüpfte ſich ſchon in ſittlicher Hinſicht an die 10 Gebote in

Dieß führt uns zu der Bemerkung, daß die ganze Secte der Katharer sich in zwey Hauptpartheyen unterscheiden läßt, die fast durchgängig verschiedener Meinung sind. Die eine, gemäßigtere Parthey nehmlich, die sich vorzüglich in den Niederlanden, und im nördlichen Deutschland und Frankreich festgesetzt hatte, unterschied sich von der andern, strengern, deren Aufenthalt besonders in Italien und im südlichen Frankreich war, in folgenden Hauptpuncten:

1) Die gemäßigtere Parthey stimmte weniger mit den alten Manichäern überein, und folgte mehr der Autorität der Bibel.

2) Sie hatte eine mehr praktische Richtung, jene eine mehr theoretische.

---

jener Zeit, wo alle Moral fast ganz positiv war? Ueberhaupt ist es der menschlichen Natur ganz gemäß, von überspannter Strenge (und dieß war die katharische Moral!) in überspannte Freyheit der Seele zu fallen. Die Natur rächt sich für den angethanen Zwang. Wir müssen es uns also wohl für möglich denken, was Reiner c. 6. p. 272. von den neuen Manichäern erzählt, daß bey ihnen Diebstahl, Raub, Kirchenraub u. s. w. für erlaubt gegolten habe, ja daß selbst Blutschande mit der Mutter und Schwester durch Geld erkauft werden dürfe.

3) Sie bestand mehr aus ungebildeten, niederen Leuten, jene hatte mehrere Gelehrte unter sich, und hielt selbst auf Gelehrsamkeit [171]).

Die Grundlage der Verschiedenheit dieser zwey Partheyen beruht auf der Lehre von Gott und Schöpfung. Hier wurden von der strengeren Parthey zwey sich von Ewigkeit gegenüberstehende Grundwesen angenommen, die gemäßigtere glaubte an Ein höchstes, gutes Wesen, aus dem das Böse und der Satan durch Abfall hervorgegangen sey. Dieß ist die Quelle, aus welcher alle andere Verschiedenheiten der beyden Partheyen ausflossen. Denn hieraus folgte, daß die Strengeren das A. T. gänzlich verwarfen, die Gemäßigtern es zum Theil annahmen; daß die Materie von den ersteren ihrem Wesen nach für bös gehalten wurde, von den letzteren nur die Form derselben, dem Satan, ihre Entstehung dem guten Gott zugeschrieben wurde; daß nach der Meinung der ersteren, die

171) Dafür zeugt manches in der Geschichte derselben, z. B. die Nahmen: in den Niederlanden wurden sie am meisten Piphler (Pöbel) genannt, im nördlichen Frankreich tesserans, und auch in Deutschland waren es, nach allen Nachrichten, meist Handwerker.

Personen der Dreyeinigkeit nicht ihrem Wesen nach göttlich, sondern Geschöpfe des guten Gottes waren, nach der der letztern, zwar ihrer Natur nach göttlich, aber dem höchsten Gott untergeordnet waren; daß die erstern die menschliche Freyheit läugneten, die letzteren zugaben; jene die guten Werke und das menschliche Verdienst verwarfen, diese gelten ließen, daß die Moral der ersteren auf der einen Seite rauher und strenger, auf der andern oft ausschweifend war; die der andern milder und weniger überspannt war; daß die ersteren das Sittengesetz häufig nur von dem Demiurg, oder dem Fürst der Welt ableiteten, und deßwegen für den Menschen nicht für verbindlich hielten, die letzteren von dem höchsten Gott ableiteten, daher auch der Mensch ihm unterworfen sey. —

Die Grundlage desselben Unterschiedes finden wir auch bey den Ketzern des IIten Jahrhunderts. Man betrachte nur den Unterschied derer zu Orleans und Turin von denen zu Arras, und man wird ganz dieselben Kennzeichen wie hier darin wahrnehmen.

Werfen wir einen Blick zurück auf das Gemeinschaftliche und Charakteristische der manichäisch-mystischen Secten, die wir

bisher betrachtet haben, so erkennen wir folgende Grundzüge:

Die Grundlage ihres Mysticismus ist der Dualismus. Er beruht also auf der Entgegensetzung von Geist und Materie. Mit Dualismus hängt wie gewöhnlich, so auch hier, Emanatismus genau zusammen. Dieser dualistisch-emanatistische Mysticismus des Mittelalters zeigt sich 1) speculativ, a) in dualistisch-mystischen Speculationen von Gott und Weltschöpfung, b) in emanatistischen oder gnostischen Speculationen von Christo, seiner Person und der Dreyeinigkeit, c) in dualistischen und emanatistischen Lehren von der Natur des Menschen, von der Freyheit, vom Glauben, Verdienst, u. s. w. 2) Praktisch geht wiederum dieser Mysticismus aus von demselben Gegensatz zwischen Geist und Materie, der durch die Ausdrücke von Geist und Fleisch, Sinn und Buchstabe, Göttliches und Weltliches, Himmlisches und Irdisches, Licht und Finsterniß bezeichnet wird. Dieser Gegensatz zeigt sich theils bloß kirchlich, a) in dem mystischen Stolz und Anmaßung, womit sie die katholische Kirche verachteten, sich aber eine größere Frömmigkeit und ihrer Secte eine größere Heiligkeit zuschrieben, so daß sie die katholische Kirche ihrer Gemeinde, wie Finsterniß dem Licht,

oder die Welt dem Geiſt entgegenſetzten; b) in der Verachtung alles äußeren Cultus, im myſtiſchen Selbſtvertrauen auf den innern Sinn. Moraliſch zeigte ſich dieſer Gegenſatz a) als Verachtung des Aeußeren, welche ſich hauptſächlich in der Geringſchätzung des Sittengeſetzes als etwas Aeußeres, und der äußeren Werke zeigte, an deren Stelle ſie entweder den innern frommen Sinn, oder ſittliche Ungebundenheit ſetzten. b) Als Kampf gegen das Fleiſch oder das Sinnliche, zeigt er ſich in der Strenge der morgenländiſchen Ascetik, und beſteht in dem Streben, durch Unterdrückung alles Sinnlichen im Menſchen, die Seele von der Materie zu reinigen und von der Sinnlichkeit zu befreyen. c) Als Verachtung der Welt erſcheint dieſer Gegenſatz in der Verachtung der Annehmlichkeiten und Vergnügungen der Welt, in der Lebensverachtung oder dem Märtyrerſtreben u. ſ. w.

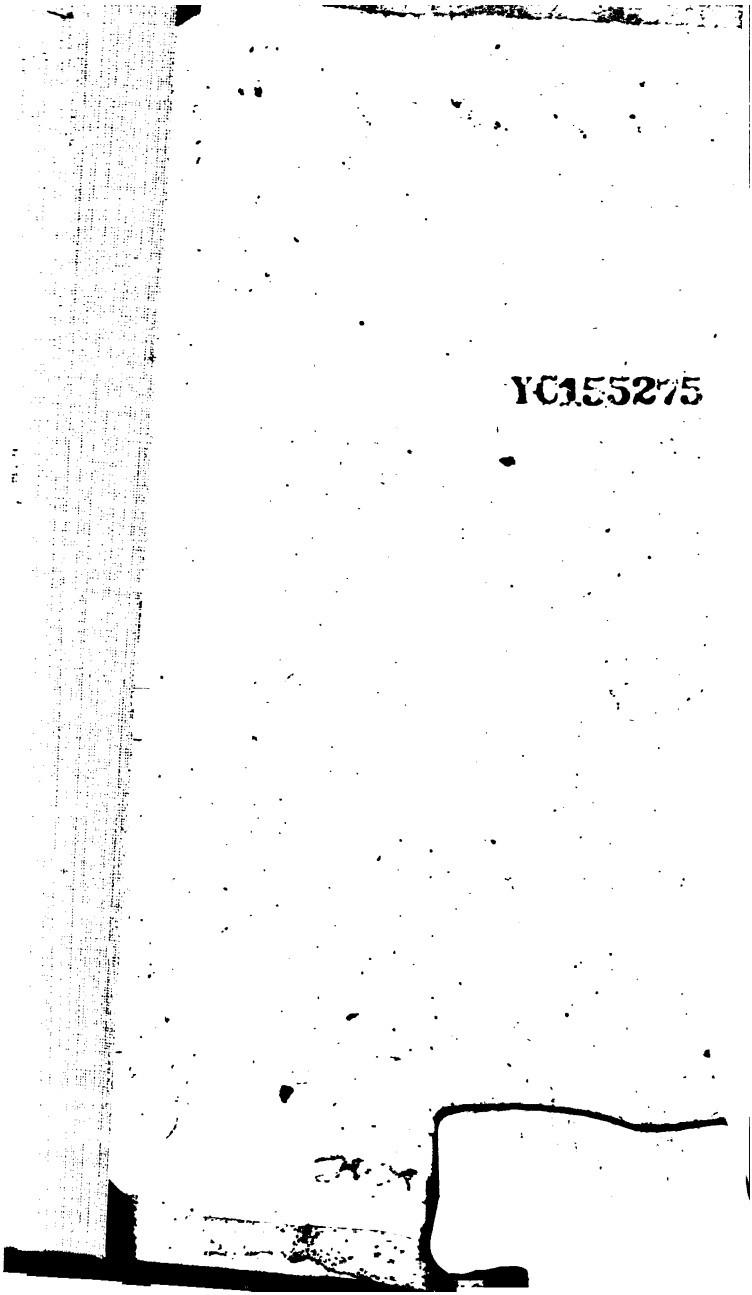
Als allgemeines Reſultat ergiebt ſich aus dem Ganzen der bisherigen Unterſuchungen über dieſe ketzeriſchen Myſtiker, daß es eine und dieſelbe manichäiſch-myſtiſche Secte iſt, deren erſte Spuren ſich im XIten Jahrhundert in einzelnen Gemeinden zeigten, und ein Jahrhundert ſpäter unter dem Nahmen der Katharer wieder öffentlich hervortrat. Dieſe Secte der Katharer erhielt ſpäterhin, im

13ten Jahrhundert den Nahmen der Albigenser. Neben diesen manichäisch-orientalischen Mystikern bildete sich noch eine zweyte Hauptgattung, nehmlich die der biblischen Mystiker, die in der folgenden Periode hauptsächlich unter dem Nahmen der Waldenser zusammengefaßt wurde, und deren Mysticismus hauptsächlich in Pietismus bestand. Ihre Geschichte gehört der folgenden Periode an.

Druckfehler.

S.	Z.	
16	9 v. u.	l. anderes st. anders.
41	12 v. u.	l. mit st. mie.
98	8 v. u.	l. der st. von.
112	6 v. o.	l. Selbstgeißelen st. Selbstgeißelns.
131	6 v. u.	l. intellectui st. intelectui.
156	12 v. u.	l. aliquo st. alioquo.
194,	letzte Zeile	l. Note 147 st. 148.
201,	vorletzte Zeile	l. cujusdam st. cujusdamque.
202,	vorletzte Z.	del. sie uns.
243	10 v. u.	l. meritum st. meritam.
246	8 v. u.	l. amorem st. amorum.
280	9 v. o.	l. Lehren st. Lehrer.
293	9 v. o.	del. das Comma nach geht.

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA


YC155275